LIBRARY OF PRINCETON
JUN 15 2006
THEOLOGICAL SEMINARY

PER BT83.57 .P38

Pasos.

Digitized by the Internet Archive
in 2016

https://archive.org/details/pasos2120depa

LAP
MAY 2 3 2006

PASOS

"El justo como la palma florecerá"

Una publicación del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI)

Consejo Editorial

Franz J. Hinkelammert
Pablo Richard
Maryse Brisson
José Duque
Elsa Tamez
Silvia Regina de Lima Silva
Wim Dierckxsens
Germán Gutiérrez

Colaboradores

• Hugo Assmann • Luis Rivera Pagán • Frei Betto
• Julio de Santa Ana • Jorge Pixley • Otto Maduro
• Fernando Martínez Heredia • Leonardo Boff
• José Francisco Gómez • Jung Mo Sung
• Enrique Dussel • Pedro Casaldáliga
• Giulio Girardi •Juan José Tamayo •Arnoldo Mora
• Michael Beaudin • Raúl Fornet-Betancourt
• Maruja González • Georgina Meneses

Se autoriza la reproducción de los artículos contenidos en esta revista, siempre que se cite la fuente y se envíen dos ejemplares de la reproducción

CONTENIDO

• Violencias en jóvenes, como expresión de las violencias sociales. Intuiciones para la práctica política con investigación social..... 1
Klaudio Duarte Quapper
• "Ser joven" en América Latina y el Caribe durante la segunda mitad del siglo XX: modelos de dominación, modelos de rebelión20
Mario Zúñiga Núñez
• Juventud popular y la calle como espacio 30
Priscilla Carballo
• Hacia una ética sin principios..... 33
Roy H. May
• TLC, "libre comercio" y derechos humanos: Del humanismo liberal al anti-humanismo globalizado..... 41
Henry Mora Jiménez
• *Dominus Iesus* del cardenal Ratzinger 44
Pablo Richard

Violencias en jóvenes, como expresión de las violencias sociales. Intuiciones para la práctica política con investigación social [1]

Klaudio Duarte Quapper [2]

Introduciéndonos en el debate. ¿De qué hablamos en este texto?

En los contextos de nuestra región latinoamericana y caribeña, un conflicto de alta relevancia son

[1] Este texto, como otras veces, es fruto de las reflexiones y los debates realizados con diversos grupos de jóvenes y de trabajadores sociales y profesionales ligados a experiencias juveniles. En especial con quienes durante el mes de enero del 2005 participaron del taller para la constitución de la *Red Global de Religiones a Favor de la Infancia (GNRC)*, en San Salvador, El Salvador.

[2] Sociólogo y Educador Popular. Docente de la Universidad de Chile y la Universidad Alberto Hurtado. Investigador invitado del DEI.

SAN JOSÉ-COSTA RICA
SEGUNDA ÉPOCA 2005

Nº 120

JULIO
AGOSTO

las situaciones de violencias. En nuestro continente, las violencias han sido un mecanismo de relación entre individuos en las distintas sociedades y épocas desde siempre. Por ancestrales que sean sus prácticas, esto no implica que debamos dejar de lado su análisis, aunque para algunos su antigüedad sería lo que explica que siga sucediendo y otros tienden a naturalizar su ocurrencia bajo la noción de que "siempre ha sido así". Si se acepta ese tipo de reflexión, lo que sigue inmediatamente es que se trata de situaciones imposibles de cambiar o incidir en ellas, pues se vuelven inmodificables.

Por ello es importante analizar las formas de manifestación que hoy adquieren esas violencias, ubicarlas en los contextos en que se dan, distinguir los actores que participan de ellas, los factores que las generan, los mitos y socio-relatos que las mantienen, y desde ahí buscar estrategias que permitan construir nuevos modos de relación social en que no se recurra a las violencias de sometimiento como instrumento único para resolver tensiones en diversos ámbitos de nuestras historias.

Las violencias son de distinto tipo y alcance. Dependerá del lugar desde donde las pensamos, los contextos específicos y globales, y los actores que estemos vinculando en ese análisis, las violencias que podamos distinguir. Por ejemplo, entre otras podemos hablar de: violencias político-militares, como mecanismo de resolución de tensiones en algunas zonas de Colombia y México; violencias sociales, como expresión de la exclusión de grandes sectores de la población empobrecida de los servicios básicos para vivir y de educación, salud, vivienda y trabajo dignos. Otra manifestación de violencias sociales son los desplazamientos y las migraciones forzadas que grandes grupos poblacionales deben sufrir en la región, como Nicaragua, El Salvador, Guatemala, Colombia, Ecuador y Perú; violencias de género, contra mujeres y poblaciones lesbianas, gay, transexuales, travestis y bisexuales, por medio de discriminación, abusos sexuales y femicidio creciente en República Dominicana, Nicaragua y Chile; violencias generacionales y sociales, contra niños y niñas que viven en las calles de Brasil, Colombia, Honduras [3]; *violencias delictuales*, cometidas por individuos y grupos para asaltar, robar, matar; *violencias simbólicas*, aquellas que se expresan en muchos medios de comunicación y en publicidad, que cosifican a sujetos, volviendo objetos de consumo y ganancia sus problemas cotidianos o propuestas de alternativa [4].

Es decir, estas violencias existen y forman parte de la cotidianidad, se manifiestan en las comunidades, los países y la región y es preciso analizarlas. Para eso hemos de distinguir los planos de análisis, o el eje desde el cual nos situaremos para realizar dicha lectura de lo social.

Nos interesa abordar en este texto *las violencias ejercidas por las y los jóvenes*, en especial aquellos de sectores empobrecidos y capas medias. Las razones que motivan este abordaje son variadas, pero hay tres que podemos transparentar para ubicar a quienes leen este texto y que se relacionan con los modos de construir las imágenes sociales sobre estas violencias y cómo ellas terminan incidiendo de manera significativa en los tipos de relaciones que se establecen con las jóvenes, los jóvenes y sus agrupaciones, en los diferentes espacios sociales: familia, barrio, iglesia, sistema educativo, oferta laboral, medios de comunicación, ejército, etc.:

1) Violencia juvenil: existe una marcada disposición de los voceros de la dominación política y económica de culpar a las y los jóvenes como agentes y causantes de las violencias sociales en nuestras sociedades. Esto desde una mirada estigmatizadora respecto de las y los jóvenes como sujetos intrínsicamente violentos, en tanto estarían en un período de su vida marcados por la inestabilidad, confusión y desorientación, lo que les lleva a actuar de ese modo.

2) Criminalización de lo juvenil: existen procesos de alta violencia social en nuestros países, entre los que —desde la óptica de los medios de comunicación— destaca la existencia de alta masividad en la delincuencia de jóvenes, y que según cada país recibe nombres distintos: maras, pandillas, naciones, parches, etc.

3) Internalización en jóvenes: existen procesos crecientes o tendencias dentro de las poblaciones jóvenes para asumir los discursos dominantes presentes en nuestras sociedades. Así, tienden a comportarse conforme lo determinan dichos discursos, esto es, "si dicen que somos violentos... ¡somos violentos!".

En la actualidad las violencias poseen un peso castigador desde los discursos de la dominación. Esto porque ser violento, usar violencia o que ellas existan, ha sido llevado por los discursos dominantes a la categoría de ilegalidad en lo político, de pecado

[3] Los países mencionados solamente indican ejemplos, pero no agotan ni excluyen la expresión de estas formas de violencia en la región. De igual modo, la mención se hace porque en algunos géneros de violencia, verbigracia el femicidio, son desconocidos en sus características y dimensiones. Los países citados son los que en el último tiempo han entregado algún tipo de información al respecto.

[4] Cada sujeto y grupo social vive posiblemente más de una de estas violencias a la vez, desde sus características y contextos, su posición social, etc. Por eso, en este análisis pretendemos hacernos de una matriz que nos posibilite comprender esa complejidad de lo social.

en el ámbito religioso, de patología en la perspectiva médica, entre otros formatos. Esto siempre y cuando se trate de violencias que reclaman o se enfrentan con las violencias de la dominación que se pretende hegemónica en la actualidad y que legitima sus violencias cotidianas: de guerras e invasiones, de precariedad laboral, de exclusión de los beneficios del crecimiento económico alcanzado en algunos países, entre otras expresiones [5].

Ello dificulta aún más los análisis posibles y reclama la urgencia de los mismos pues, se pretende copar los posibles campos de discursos a construir. En ese sentido nuestro análisis busca instalar interrogantes respecto de dichos discursos dominantes y, al mismo tiempo, sistematizar apuestas de alternativas que hemos debatido en diversos espacios de conversación con jóvenes y actores que se vinculan en experiencias pedagógicas y organizacionales con poblaciones jóvenes en varios países del continente.

Una última indicación; hasta ahora hemos hablado de *violencias* usando la expresión en plural, para dar cuenta de una idea básica: no existe *la violencia*, sino que existen *las violencias*. O sea, una diversidad de formas de expresión de esta práctica social que, al ser analizada como unívoca, conduce a confusiones, errores y en muchos casos al despliegue de estrategias inadecuadas para resolver situaciones de tensión social. Lo que hemos planteado hasta ahora y que continuaremos mostrando en lo que sigue, es que las manifestaciones de violencias en nuestras sociedades latinoamericanas y caribeñas son diversas y con causas múltiples, así como también son plurales sus consecuencias. Por eso, en este análisis nos interesa construir matrices analíticas —en el sentido de matriz uterina, vale decir que da vida, y no en el sentido de molde a repetir— dialogantes y dinámicas, que nos permitan comprender los acontecimientos, ubicarlos en el marco de los procesos sociales de que forman parte y señalar posibles alternativas para transformar dichas situaciones.

1. ¿De qué hablamos cuando decimos violencias? ¿Cómo analizamos las violencias en nuestras sociedades?

Al hablar de las violencias, se abren una multiplicidad de miradas y concepciones. Por espacio no tenemos cómo dar cuenta de dicha variedad, solamente señalaremos algunos enfoques a tener presente a partir del tipo de análisis que nos interesa desplegar. Desde la pregunta por el origen de las violencias, suelen diferenciarse tres miradas o enfoques:

1) Se nace violento. Hay quienes definen violencia como una capacidad innata de los seres humanos, es decir se nace con ella. Se trata de un instinto de lucha heredado y compartido con otras especies animales y permite la sobrevivencia. También se dice que este instinto sería una pulsión o deseo de muerte que originaría la agresión y estaría en todos los seres humanos, lo cual conduce a la destrucción o a la autodestrucción. En tal enfoque, esta fuerza de destrucción presente en los seres humanos no responde a factores del medio social en que estos individuos viven. De esta forma, para enfrentar esta clase de violencia sólo habría que reorientar-sublimar dichas fuerzas instintivas para que no se desplieguen destructivamente, sino que lo hagan de manera constructiva.

2) No se nace violento o violenta, se construye como tal. Esto es, los factores del medio social en que vive un individuo o un grupo social son los que inciden en las categorías de conductas que se desarrollan. Aquí se plantea que la violencia es una práctica aprendida de diversos modelos existentes en las sociedades y son transmitidos por los diferentes mecanismos de socialización. Igualmente se indica que el descontento, surgido de las frustraciones al no conseguir alcanzar ciertos objetivos, es un disparador de agresiones de diverso tipo que se transforman en violencias, o sea, "cada sistema social propicia situaciones que exigen violencia o el que enseña a lograr el éxito a través de la violencia" [6]. De esta forma, las violencias se incorporan como modo de relación y comunicación.

3) Violencia en la historia, la importancia de la biografía. Para esta mirada, las violencias tienen un carácter histórico que marca la vida de cada individuo en lo particular según el tipo de sociedad en que se desarrolla. En esa biografía la naturaleza propia de cada ser humano está abierta a recibir —aceptar o rechazar— los estímulos diversos que el medio social le entrega o impone. En ese sentido, la violencia y agresión serían capacidades que el ser humano posee y que el medio conforme su contexto específico potencia o inhibe. Esta perspectiva plantea una integración de las dos anteriores atribuyendo relevancia a ambos aspectos: lo que el sujeto trae en su estructura psicológica y biológica y las influencias que el medio social tiene en él.

[5] "En otras palabras, la violencia que busca eliminar toda oposición, es fuente de una creciente tendencia agresiva (en la medida en que frustra) y ofrece modelos de comportamiento violento, cuya aprobación y justificación refuerza caminos para el éxito social". Martín-Baró, Ignacio. *Acción e ideología. Psicología Social desde Centroamérica.* San Salvador, UCA Editores, 1983, pág. 400.

[6] *Ibid.*, pág. 399.

A partir de estos enfoques, brevemente presentados, emergen interrogantes en torno a los intereses políticos y de otra clase presentes en ellos. Por ejemplo, en la perspectiva que naturaliza la violencia en los individuos, queda la sensación que ella es imposible de cambiar pues está instalada en los genes de las personas. De esa manera, se justifica que las sociedades desplieguen mecanismos de control y represión para reorientar esas pulsiones instintivas, para adecuarlas (normalizarlas) a lo socialmente esperado. Así es como se tiende a justificar las acciones represivas de las policías, los sistemas legales y otras fuerzas en contra de la población, en especial de las y los jóvenes, más aún si son de sectores empobrecidos. Luego, lo que se denomina "lo esperado" sigue siendo decidido en nuestros países por los sectores con poder económico y político, que es la minoría de la población.

De igual modo, centrar el análisis en los contextos tiene ventajas, pero no ha de cerrarnos a la posibilidad de que en ciertos casos los hechos de violencia puedan ser explicados por situaciones específicas que determinados individuos viven a partir de su propio desarrollo biográfico. En ese sentido, si bien no compartimos la explicación-justificación que individualiza las causas de la violencia al volverla consecuencia únicamente de situaciones biológicas y psicológicas personales, es necesario dejar abierta esa línea de análisis para determinados casos específicos. Permite asimismo entender que las historias de violencia ocurren en contextos y cuerpos sociales, por lo tanto son situaciones que requieren de profundización de sus historias y vida cotidiana.

Otra forma de abordar analíticamente la temática de las violencias es distinguir entre lo estructural, lo institucional y lo situacional. Un elemento en la base de este enfoque es la caracterización del sistema social como un orden violento en su constitución, vale decir está en su lógica básica y al mismo tiempo permite su reproducción. Desde ese parámetro se puede plantear la existencia de *violencias estructurales* que son inherentes a las lógicas de dominación y refieren a "una trama de factores políticos cuya jerarquización (sentido y rango) impide que algunos seres humanos, o todos, alcancen la estatura de sujetos" [7]. Esta violencia aparece en la cotidianidad como un *orden* legítimo que posee incluso como componente fundante el uso de la fuerza legal para su existencia.

También existen *las violencias institucionales* que refieren a los modos en que determinadas organizaciones de la sociedad ejercen control sobre la población, afectando sus posibilidades de despliegue y crecimiento, en pos de mantener las fuerzas de dominación y el statu quo, siendo la única posibilidad de modificación el mejoramiento para las fuerzas de dominación de sus condiciones de privilegios y poder. Estas violencias institucionales constituyen modos de expresión de las violencias estructurales antes señaladas. Por ejemplo: violencias en la familia, racistas, generacionales, de género, heterosexistas, políticas y de los gobiernos, clericales, culturales, entre otras.

Las violencias situacionales en tanto, remiten a los casos en que se materializan las violencias estructurales e institucionales. Constituyen situaciones específicas que pueden observarse en la cotidianidad, y cuyos efectos aparecen en el imaginario y la corporeidad social como más tangibles e inmediatos. Nos referimos aquí, por ejemplo, al crimen, la delincuencia, la muerte en guerras, la violación y el abuso sexual en sus diversas formas, la agresión física dentro del colegio, la discriminación contra quienes tienen opciones sexuales no heterosexuales y los que pertenecen a grupos étnicos, entre otras expresiones.

Un último aspecto en esta línea de reflexión. La distinción propuesta busca construir una herramienta analítica, por ello no se la puede asumir como una radiografía de lo social. En ese sentido, se trata de planos de análisis que se hallan interconectados y vinculados, siendo uno de los objetivos de ese análisis elaborar tales vinculaciones y relaciones. De igual manera, esta herramienta posibilita comprender las situaciones específicas de violencias en el contexto institucional y estructural en que ellas se producen y, al mismo tiempo, debiera permitirnos la lectura de esas condiciones estructurales de nuestra sociedad en sus manifestaciones concretas y situacionales.

Si se observa hemos aludido aquí, en los ejemplos específicos, a agresiones de índole física e igualmente a agresiones emocionales o morales. Sobre este aspecto también es importante hacer algunos alcances que nos permitan reflexionar acerca de ¿qué es violencia? Esto porque en el discurso social dominante, se caracterizan como violentas una multiplicidad de acciones y situaciones que pueden confundirnos y trabar más que posibilitar el diseño y ejecución de estrategias de acción en este ámbito.

Las violencias remiten a una *relación social* en que individuos, grupos o instituciones —por separado o simultáneamente— actúan contra seres humanos, otros seres vivos y/o contra la Naturaleza impidiendo su despliegue en plenitud [8]. En términos específicos, las violencias refieren a las prácticas e ideas que ocasionan la reducción de los seres humanos y la Naturaleza a la condición de objeto, esto es, procesos en que se les niega su condición de sujetos, les inhiben,

[7] Gallardo, Helio. *Militar en la izquierda*. San José, Editorial Arlequín, 2005, pág. 27.

[8] *Op. cit.*

les castran, les vuelven dependientes, sin autonomía. Es más: puede llegar, en el extremo de dicha violencia, a crear la convicción de incapacidad, de ser autónomo-autónoma y a que estos sujetos en esa situación sientan culpa por ello.

A nuestro juicio, buena parte de las violencias estructurales se desarrollan bajo esa lógica, vale decir, producen la muerte en vida de muchos sujetos, están depredando la Naturaleza, y suscitan en el mismo proceso las condiciones para que esas violencias sigan reproduciéndose.

De esta manera, las violencias que observamos en la cotidianidad constituyen consecuencias de ciertos problemas y lógicas sociales. Sin embargo, los discursos de los medios de comunicación social insisten en plantear que son estas violencias el problema a enfrentar, con lo que se reduce la mirada crítica y las posibles alternativas por construir.

Las definiciones formuladas nos permiten acercarnos a las situaciones de violencias asumiéndolas como una producción en la historia, en que los contextos específicos definen en buena medida el carácter y la condición de tales violencias, así como la tipología de los actores que en ellas participan. En lo que sigue haremos tres ejercicios: por una parte, elaborar un panorama contextual de la región latinoamericana y caribeña que nos dé insumos para comprender las situaciones de pobreza y exclusión social que hoy viven las y los jóvenes, en especial quienes pertenecen a sectores empobrecidos y capas medias; por otra parte, y a partir de lo anterior, discutir en torno a las situaciones de violencias de jóvenes en tanto expresión de sus reacciones ante el malestar y la frustración que les provocan las exclusiones de que son víctimas. Finalmente, planteamos algunos criterios para el diseño de estrategias de acción política, tendientes a enfrentar estas situaciones que viven las poblaciones jóvenes y sus comunidades.

2. Contexto latinoamericano y caribeño para jóvenes: pobreza y exclusión

2.1. Pocas alternativas y sálvese quien pueda

Para abordar en específico las violencias en jóvenes en nuestros países latinoamericanos y caribeños, es preciso mirar el contexto en el cual ellas surgen. Este ejercicio nos permitirá comprender que buena parte de su existencia se relaciona con que dicho contexto produce las condiciones para que ellas emerjan y exploten.

El último estudio publicado por la Comisión Económica para América Latina (CEPAL) y la Organización Iberoamericana de Juventud (OIJ) [9], en torno a las situaciones de las juventudes de Iberoamérica [10], muestra que este grupo social vive con mayor dramatismo que el resto de la población una serie de tensiones o *paradojas* [11].

Reproducimos aquí algunas de esas tensiones e intentamos profundizar en ellas, interesados en relevar las consecuencias que tienen en las y los jóvenes. Los subtítulos en negrita son algunas de las ideas fuerza que rescata la CEPAL en este estudio, no obstante ellas son cuestionables y requieren de mayor profundidad analítica que nos lleve a situarlas como contradicciones sociales —o sea, brotan desde una cierta forma de organización social, con intereses, disputas, fuerzas en pugna— y no como simples paradojas que construyen una percepción de lo social como cuestiones que no calzan una y otra a propósito de desajustes de funcionamiento. Con esto se limita la profundidad e intensidad del análisis, y se evade el planteo de alternativas que exijan transformaciones estructurales en la actual organización de nuestras sociedades y sus economías:

- La juventud de hoy goza de más acceso a educación, pero menos acceso a empleo. Las cifras muestran signos evidentes de ampliación de la cobertura que alcanzan los sistemas educacionales en la región. Sin embargo, la calidad de dicha educación está puesta en cuestión desde diferentes ángulos de análisis, lo mismo que desde los resultados obtenidos en el último tiempo [12].

De igual manera, dicha oferta educativa, al no otorgar la calidad esperada, no permite a las y los jóvenes una posterior inserción en los mercados laborales. Más bien, lo que tiende a ocurrir es que ellas y ellos, a pesar de contar con más años de estudios que las generaciones mayores en sus familias y países, tienen pocas posibilidades de inserción decente en los mercados de trabajo [13].

Otro factor que influye en esta situación vivida por las poblaciones jóvenes es que las ofertas educativas no necesariamente son definidas en los países,

---

[9] CEPAL-OIJ. *La juventud en Iberoamérica. Tendencias y urgencias.* Santiago de Chile, 2004.

[10] Incluye por lo tanto a Portugal y España, que no les hemos considerado en nuestro análisis específico en vista de que constituyen realidades muy diferentes y exigen otros planteos para vincularlas analíticamente.

[11] La noción de *paradoja* no asume en toda su intensidad la idea de *contradicciones*, que a mi juicio es más precisa para designar el dramatismo que se señala y no se profundiza en el estudio de la CEPAL.

[12] Dávila, Oscar y otros. *Los desheredados. Trayectorias de vida y nuevas condiciones juveniles.* Valparaíso, Ediciones CIDPA, 2005.

[13] Duarte, Klaudio y Figueroa, Rodrigo. *Análisis de las juventudes en Chile. Preguntando desde la educación y la empleabilidad.* Santiago de Chile, Chile Califica/GTZ/Interjoven, 2005.

y dentro de ellos, en diálogo con los empresarios y diseñadores de políticas de empleabilidad. Por eso, ciertas especialidades o disciplinas que el mercado del consumo y la imagen muestran como sinónimos de prosperidad económica se sobresaturan, en desmedro de otras que son presentadas como antesala del empobrecimiento permanente. En esa línea, las carreras que implican Formación Técnica no Universitaria son tratadas como sobrantes que han de quedar para los más pobres —por su costo— o los menos inteligentes —por la exigencia académica— o para los más apurados y urgidos económicamente —pues deben ingresar pronto al mundo del trabajo y recibir un salario.

Otra razón de las dificultades de empleabilidad de las y los jóvenes en la región [14], surge desde las malas condiciones que las y los empresarios imponen para desarrollarse en el espacio laboral. Falta de contratos, ausencia de previsión, períodos de prueba sin regulación legal, salarios por debajo de los montos mínimos nacionales, etc., configuran un panorama que engendra en las poblaciones jóvenes desgano y molestia, por lo que la tendencia es a durar poco tiempo en dichos trabajos y a una alta rotación [15]. Entonces, la pregunta que se hacen muchos jóvenes de capas medias y sectores empobrecidos, que a partir de estos antecedentes posee razón en su planteo, es ¿qué sentido tiene seguir estudiando, si mañana seré un cesante ilustrado? Eso produce en ellos y ellas, frustración y bronca.

• Los jóvenes parecen ser más aptos para el cambio productivo, pero más excluidos de éste. En continuidad con lo anterior, aparece con claridad la imagen de una sociedad que se percibe avanzando hacia el crecimiento y el desarrollo, pero que va dejando tras de sí una estela de sujetos que quedan al margen de los beneficios de ese crecimiento y desarrollo. A las y los jóvenes se les considera más aptos para el cambio productivo, porque poseen más años de estudios que sus padres, madres y abuelos-abuelas, aún así, como ya indicamos, de poco les sirve si los mercados del trabajo no disponen de las condiciones para una inserción y permanencia decente en ellos.

El cambio productivo pasa en nuestros países por la alta tecnologización y en ese ámbito, las y los jóvenes de los sectores ricos tiene mayores posibilidades de competir —como lo exige el mercado: que las tensiones se resuelvan a través de la competencia— ya que han recibido una preparación adecuada para ello y en sus instituciones educativas y familias han contado con la infraestructura adecuada para dicho entrenamiento. En los sectores empobrecidos, en cambio, existen amplios sectores que no acceden a la misma preparación debido a que sus escuelas y universidades o instituciones de educación superior son de menores recursos, lo que les excluye de una adecuada preparación para la competencia esperada.

Este proceso, la exclusión del cambio productivo, abre una brecha de tal magnitud que hace sentirse a las y los jóvenes empobrecidos como fuera de la sociedad. Puestos al margen de los bienes y las posibilidades. Negadas las oportunidades. Eso también produce bronca.

• La juventud ostenta un lugar ambiguo entre receptores de políticas y protagonistas del cambio. Para el mundo adulto que gobierna los países de la región, para sus élites políticas, económicas y para la población adulta en conjunto, las imágenes de las y los jóvenes son construidas de forma polarizada: entre la maldad y la pureza [16]. A partir de la primera mirada, las y los jóvenes son asumidos como portadores de una esencia disruptiva y conflictiva, como sujetos desorientados a quienes hay que salvar, sanar y proteger. Por esto, quienes diseñan políticas o realizan acciones hacia esta población, lo hacen en el entendido que deben resolverle problemas —sanarles, salvarles, normalizarles, rehabilitarles, organizarles, etc.— a las y los jóvenes.

Así, despliegan dispositivos que refuerzan la idea de que estos jóvenes se encuentran en "preparación para el futuro", por lo que la política debe dedicarse básicamente a dar respuestas remediables a sus problemas. No se plantean la posibilidad de articularse con ellas y ellos, de trabajar en conjunto, esto es, de producir de modo cooperativo soluciones a sus problemas, que no son solo suyos sino que constituyen, como apuntamos, tensiones sociales.

La segunda mirada tiende a dotar a las y los jóvenes de otra esencia, ahora como portadores del cambio y la transformación social. O sea, por el hecho de ser jóvenes, se espera su activación política permanente y eficaz para construir "un mundo nuevo". Así se les convierte en "la esperanza" de las instituciones (iglesias, escuelas, ejércitos, partidos, etc.), de sus familias (mediante la posible movilidad social), etc. Con todo, en la cotidianidad vemos que las posibilidades de experimentar protagonismo no son

[14] Es necesario considerar que en la mayoría de los países de la región, las tasas de cesantía de jóvenes duplican y según la zona, la clase y el género, en algunos casos, triplican las tasas de su respectivo país.

[15] Para el mundo adulto, esta alta rotación se debe a cuestiones individuales y psicológicas que muestran la inmadurez y poca responsabilidad de estos jóvenes "adolescentes". Así se niegan las condiciones estructurales que producen estas reacciones de las y los jóvenes a las condiciones descritas.

[16] Duarte, Klaudio. "Jóvenes entre la maldad y la pureza. A propósito de los treinta años del golpe militar contra el pueblo chileno", en *Revista ERIAL* (Caleta Sur, Santiago de Chile), 2003.

tal, puesto que con frecuencia se los descalifica de los espacios de decisión, incluso en cuestiones que les afectan e involucran directamente.

Si esas decisiones que debieran pertenecerles las toman otras y otros, si no se les consultan sus opiniones en torno a lo que les implica, la sensación es de no existir y las actitudes que se generan es que así se participa (sin hacer nada, inmovilizados), y que eso es lo que ellos y ellas deben hacer dentro de un tiempo con quienes serán jóvenes. Vale decir, son invisibilizados tanto por quienes quieren salvarles como por quienes les ven como salvadores del mundo. Mientras se les siga ninguneando y sacando de esta historia presente, con el pretexto de luchar por ellos y ellas, reforzaremos sus broncas frente a la invisibilización y negación de sus aportes políticos.

• Los jóvenes tienen más acceso a información, pero menos acceso al poder. Como consecuencia de lo anterior vemos que con su mayor manejo de los sistemas tecnológicos, las y los jóvenes tienen mayor acceso a información y a diferencia de las generaciones mayores, hoy pueden conocer sucesos que están aconteciendo al otro lado del globo en el mismo instante en que ocurren, cuestión que hace cuarenta años llegaba como noticias con días o más tiempo de retraso.

De igual forma, el hecho de nacer en un mundo de alta tecnología implica para las y los más pequeños socializarse desde temprana edad en el uso de los aparatos electrónicos, lo que les otorga un plus, en ese ámbito, respecto de sus mayores.

Un refrán antiguo expresaba que "información es poder", aun así la realidad de extensos grupos de jóvenes muestra que pese a tener acceso a información a través del uso de la tecnología, ellos no han mejorado su posición ni sus posibilidades de participar y decidir en nuestras sociedades. Es decir, carecen de control sobre sus condiciones de vida en lo inmediato y lo global.

Esta situación tiene que ver con que el acceso a la información en nuestras sociedades no es un ejercicio libre, sino que es una acción mediada por las capacidades de consumo, lo que implica que las y los jóvenes de sectores empobrecidos y capas medias ven limitado su acceso a esa tecnología que provee de información [17]. Al mismo tiempo, no son dueños de las máquinas (computadoras, televisores, celulares, etc.) que permiten tal acceso, lo que nos lleva a actualizar el refrán que en vez de "información es poder" ha de decir: "poseer y usar tecnología de punta es poder".

Mientras las y los jóvenes sigan padeciendo de la invisibilización ya mencionada y sean marginados de los cambios tecnológicos, no tendrán posibilidades de ejercer control sobre sus acciones y las de sus comunidades. En tanto se siga concibiendo a estos jóvenes como futuro y mañana, esto es no presente, seguirán perdiendo posibilidades de ejercer poder. Estas situaciones provocan bronca en las y los jóvenes.

El relato anterior surge como análisis de algunos factores del contexto que las y los jóvenes viven en la región. Estas situaciones acontecen en el marco de procesos globales que han de ser considerados en estas lecturas. La mundialización capitalista inducida [18] ha venido produciendo en los últimos quince años, por medio de una serie de mecanismos —acuerdos de la Organización Mundial de Comercio, ajustes estructurales y Tratados de Libre Comercio—, al menos dos tipos de efectos: por una parte, la polarización de las sociedades, sus economías y grupos entre un mundo rico pequeño y dinámico y otro polo compuesto por el mundo pobre, dependiente y masivo; signo evidente de esta polarización es la tendencia a la desaparición de las capas medias en los países donde existían. Por otra parte, se han potenciado y actualizado espacios de vulnerabilidad social que se plantean como situaciones que convocan a la violencia. Vale decir, aquellas condiciones que imponen a ciertos sujetos y grupos sociales la imposibilidad de crecer en autoestima y dignidad y más bien inhiben sus potencialidades como sujetos, relegándoles a una situación de vida precaria y sin horizontes de esperanzas.

El análisis antes reseñado, de las situaciones y condiciones de vida de las y los jóvenes en nuestros países, nos muestra un conjunto de espacios de vulnerabilidad en las poblaciones jóvenes, sus familias y comunidades. Esa vulnerabilidad convoca a la violencia, en tanto origina hacia esos sujetos permanentes manifestaciones de violencias que están dadas por su

[17] La posesión de computadoras en Chile, se halla distribuida de manera similar a la distribución de la riqueza. En el 10% más rico 7 de cada 10 personas acceden a computadora, mientras en el 10% más pobre únicamente 3 de cada 10 lo hacen. Respecto a la conexión a Internet, en el 10% de mayores ingresos 5 de cada 10 personas tienen acceso, mientras en el 10% más pobre apenas una de cada 10 personas puede conectarse. Ver Ministerio de Planificación. *Encuesta CASEN 2003*. Santiago de Chile, 2004.

[18] Esta expresión la utiliza Helio Gallardo para indicar que este proceso de mundialización no es democrático ni ha contado con la participación deliberativa de todos los actores que se han visto involucrados en ella. Además de inducida, ella es asimétrica, obligatoria y violenta (en tanto impuesta y por sus efectos en la población más pobre). Gallardo sugiere hablar de mundialización en vez de globalización, puesto que este último concepto sugiere simetría dentro de él, cuestión que sabemos no es así en nuestro mundo. Por ello, en este texto hablamos de mundialización para referirnos a la estrategia que se ha usado de copamiento de los espacios, los imaginarios, las instituciones y estructuras por parte del poder mundial unipolar.

situación de precariedad y, a la vez, porque sufren distintas formas de exclusión social.

Podríamos citar abundantes ejemplos de formas de violencias que brotan desde la pobreza o que al mismo tiempo se expresan en ella. Por ejemplo, Chile es citado de manera recurrente como ejemplo de desarrollo económico en la región. Sin embargo, es posible percibir desde los datos que si bien hay un crecimiento económico sostenido (sobre el 4% en los últimos años) y se ha reducido la pobreza a menos del 20% (la media en América Latina se acerca al 50%), esto no implica necesariamente mejor vida para la población. El año 2005 Chile es más discriminador que en el año 2000, es decir la distribución de la riqueza empeora siendo el segundo país en la región después de Brasil en este ámbito [19]. Un dato de muestra: en el 2000 el 10% más rico de la población chilena percibía el 46% del ingreso y ahora posee el 47%, mientras que el 10% más pobre, en el mismo período, pasó del 1,4% al 1,2%. Es importante notar no sólo el retroceso sino la diferencia abismal entre unos y otros.

En cuanto a las formas de violencias en la exclusión social, en la región se reconocen diversas expresiones, por ejemplo las discriminaciones sufridas por condición de género —que afectan principalmente a las mujeres y poblaciones homosexuales femeninas y masculinas—, por pertenencia social —ser pobre como causal de sospecha social—, por localización territorial —lo rural, campesino o indígena es sinónimo de atraso y problema—, por vivir en una determinada población o barrio —si la vivienda está ubicada en una comuna o localidad señalada como sector pobre o de alta delincuencia, lo más seguro es que tendrá mayores dificultades para conseguir empleo, créditos, etc.—, por estudiar en determinada escuela —se plantea que hay escuelas de diferente categoría, siendo las más discriminadas las que se encuentran en sectores empobrecidos y con ello, las y los estudiantes que ahí asisten al igual que sus familias y docentes—, por pertenecer a tal o cual agrupación de jóvenes —aquellas que despliegan sus vidas fuera de las instituciones tradicionales y que ocupan los espacios de calle suelen ser más estigmatizadas como conflictivas y amenazantes para la sociedad [20].

Podemos decir que se pueden vivir situaciones de exclusión —como las anotadas más arriba— y no vivir necesariamente en condición de pobreza. Ahora que, es difícil imaginar la condición de pobreza sin padecer alguna forma de exclusión. Resulta importante este aspecto por cuanto, si bien la exclusión social y la pobreza están vinculadas de manera íntima, las estrategias para atacarlas exigen a menudo distinguir los procesos que las causan, sus manifestaciones y tendencias.

De igual modo, es importante tomar en cuenta estas condiciones de vida —pobreza y exclusión social— pues a ellas se las designa reiteradamente como causas en el origen de la violencia. Se suele caracterizar a las poblaciones empobrecidas o a los grupos sociales más excluidos como "naturalmente" violentos y con mayor disposición psicológica y cultural a comportarse desde la violencia.

Hemos visto cómo las poblaciones jóvenes en nuestra región viven situaciones graves de empobrecimiento y exclusión social. Tales situaciones engendran una condición de vulnerabilidad en sus vidas presentes y sus proyecciones de futuro, que las hace percibirse como sobrantes. El análisis antes presentado desde el estudio de la CEPAL, muestra una tendencia a la agudización de estas situaciones deficitarias en las poblaciones jóvenes de capas medias y sectores empobrecidos junto a sus familias. Esto ocurre en un contexto donde se acentúa la ausencia de alternativas a estas situaciones que desde el campo político, cultural, económico o social pudieran indicar que existen posibilidades en un cierto plazo de revertirlas, y que las y los jóvenes cambiarían su condición de vida.

La carencia de alternativas de solución de carácter colectivo y político, abre la posibilidad para que emerjan otro tipo de opciones que se acercan más a las lógicas individualistas del "sálvese quien pueda", colocando a la insolidaridad como alternativa para asegurar logros puntuales y egoístas, por sobre perspectivas colectivas y solidarias. Es posible que un analista despreocupado —y adultocéntrico— sitúe la responsabilidad de este tipo de situaciones en las y los propios jóvenes haciéndoles victimarios de su condición, con lo que se exculpa a la organización que nuestra sociedad se impone y que, como hemos visto, es un factor de alta influencia en la ocurrencia de estas situaciones. Esto es, se ha venido construyendo una cultura o sensibilidad en nuestros países que promueve la noción de que el esfuerzo personal y la capacidad de emprendimiento independientes, son los que producirán cambios significativos en la condición de cada sujeto. De esta forma, lo asociativo, la cooperación y solidaridad, o sea el proyecto colectivo, no solamente son puestos de lado, sino que se han gestado discursos que las muestran como ideas

[19] Es importante considerar que en el mismo período Brasil mejoró su distribución de la riqueza, aunque todavía es el más desigual de la región. Estos datos son relevantes no sólo entre países, sino sobre todo dentro de ellos, siendo fundamental especificar el análisis entre clases, géneros, generaciones, etnias y localizaciones territoriales.

[20] Sabenije, Wim y Andrade-Eekhoff, Katharine. *Conviviendo en la orilla. Violencia y exclusión social en el Área Metropolitana de San Salvador*. San Salvador, FLACSO-Programa El Salvador, 2003. En especial para este campo, las págs. 134 a 142.

"pasadas de moda", "trasnochadas" y por lo tanto, sin utilidad.

Si la exclusión y el empobrecimiento son crecientes en las poblaciones jóvenes de sectores empobrecidos y capas medias, si el enriquecimiento de unos pocos es opulento y aparece como burla ante la inseguridad y la miseria, si ser joven y pobre es construido socialmente como un peligro para el resto de la sociedad, si ser mujer joven y de familia empobrecida es sinónimo de mano de obra barata para los mercados del trabajo, si ser joven migrante es condición que produce la muerte en vida pues asemeja a un intruso que busca robar el trabajo de los que "le abren sus puertas", si ser estudiante secundario de familia pobre y de establecimiento educacional de sector pobre es la antesala para la baja calificación y las mínimas posibilidades de educación superior..., ¿qué clase de reacciones esperamos de parte de nuestros jóvenes ante estas condiciones que como sociedad les ofrecemos-imponemos? ¿Por qué habrían de "desarrollarse adecuadamente" según los parámetros esperados por la sociedad adulta?

Es tal la bronca que se acumula en las y los jóvenes por las frustraciones que viven, que finalmente ella produce en algunos sujetos y grupos acciones de violencia, mediante la cual muestran su desencanto. El desencanto proviene sobre todo de un proceso de acumulación de situaciones de carencia, que se va produciendo en la medida que muchos sujetos van viviendo experiencias que les permiten percatarse de que esa situación de carencia es fruto de una forma de organización social que la origina y que no depende de cuestiones naturales —"siempre ha sido así"— o sagradas —"Dios lo quiso así".

Es desencanto, en tanto durante la niñez nuestra sociedad tiende a convencer a niños y niñas de que viven en un mundo idílico y de fantasía, siendo la literatura, la música y el cine —transmitidos por los diversos medios de comunicación— los pilares centrales de transmisión de este mundo encantado. Sin embargo, esta denominada fantasía, este mundo encantado que encanta, es la construcción de una mentira social que impone a estos sujetos modos de ver el mundo y que les impide aprender a vivir en un mundo con historias humanamente producidas y, por consiguiente, con ventajas y desventajas, con facilidades y dificultades.

Esta fantasía-mentira se manifiesta en los diferentes campos de la vida, en la intimidad corporal y sexual —los bebés no vienen de París sino son fruto de una relación sexual, cualquier varón no puede tener acceso a cualquier mujer, pues ellas quieren elegir y decidir—, en la familia —el padre o la madre no son tan correctos como siempre dijeron que había que ser, puesto que tienen sus amores por fuera de la relación de pareja—, en la escuela —el profesor o la profesora que exige responsabilidad y disciplina, en su vida familiar y comunitaria vive exactamente al contrario de esos señalamientos—, en la historia del país —los propuestos "Padres de la Patria" no son otra cosa que héroes inventados por una determinada forma política de ver los procesos sociales, que esconden los deseos y las ansias de poder que muchos de ellos tenían en las luchas de su tiempo—, en el consumo —el viejito pascuero o papá Noel no existe, es un invento adecuado para promover el consumo sin límites—, entre otros múltiples ejemplos. Eso provoca desencanto, rompimiento del encanto de la niñez, que en este texto traducimos como la mentira social a niños y niñas [21].

Este desencanto, con variaciones según la biografía de cada sujeto, irrumpe en coincidencia con el proceso de pubertad. Que sea en la pubertad es un dato de ubicación temporal, pero no es lo que define o constituye ese proceso. Nos distanciamos aquí de aquellas nociones, principalmente provenientes de algunas corrientes de la psicología y la medicina, que afirman que es la pubertad, es decir los cambios psicológicos, morfológicos y fisiológicos los que causan incertidumbre, desorientación en las y los "adolescentes", lo que les llevaría a desadaptarse y generar conductas disruptivas. Es claro que esta pubertad física y psicológica existe, que suscita tensiones y cuestionamientos, con todo no compartimos la idea de hacerla —a esa pubertad— causal explicativa de las tensiones sociales que viven las y los jóvenes. Dichas explicaciones se encuentran mucho más alojadas en las biografías sociales de estos sujetos, en las historias de sus familias y en los contextos —clase social, género, etnia, localización territorial, incluso hoy podemos agregar el país— en los cuales viven y crecen.

Este desencanto ocasiona bronca y malestar en las y los jóvenes al percatarse de la mentira. Desde ahí, el mundo adulto (sus instituciones, discursos y estructuras) comienza a molestar, a sobrar. Este proceso es reforzado por la búsqueda de las poblaciones jóvenes, de autonomía e identidad con sus semejantes, las que mayormente están fuera de las familias.

Buena parte de esta bronca acumulada en las y los jóvenes está presente en la música que ellas y ellos producen, sus creaciones artísticas, sus modos de vestir, sus gestos, su lenguaje, sus códigos —por eso quizás, tantas veces incomprensibles para las y los adultos quienes los asumen o con indulgencia o abierto rechazo—,sus tipos de grupos, sus bailes, sus estilos políticos, en fin, en un conjunto de medios que

[21] Duarte, Klaudio. *Participación comunitaria juvenil. Miradas desde las lunas y los soles de sectores populares*. Santiago de Chile, Instituto de la Mujer, 1997.

van creando y recreando para manifestarse y subrayar su molestia, su frustración cuando lo ofrecido no es cumplido.

Los discursos juveniles apuntan a las figuras adultas que son expresión de estas mentiras sociales, de estas ofertas no cumplidas, aquellos y aquellas que ejercen algún tipo de autoridad percibida como lejana y amenazante. A la vez, su bronca se dirige contra aquellas instituciones sociales que ejercen control captado como autoritario por las y los jóvenes, y que comúnmente les consideran apenas en tanto usuarios pasivos o externos a ellas y no como sujetos con capacidad de aportes. A las figuras adultas y a las instituciones cuestionadas se les critica y denuncia por su doble moral entre lo que dicen —el deber ser— y lo que hacen, por su falta de coherencia y carácter impositivo.

2.2. El Estado de derecho como garante de la violencia contra las y los jóvenes

Un aspecto todavía a considerar en este contexto, y que nos aporta a su mejor comprensión, es que asistimos a un "conflicto en curso por la estrategia de globalización y el aplastamiento creciente de los derechos humanos por el Estado de derecho y la democracia" [22]. Esto es, en el eje de las tensiones sociales está puesta la progresiva eliminación o marginación de derechos humanos que son vistos como distorsiones del mercado.

Por eso, aun hoy es posible encontrar expresiones de ese Estado de derecho, a través de gobiernos elegidos por sistemas electorales llamados democráticos, que se aferran a la idea de Estado de derecho para reprimir ciertas manifestaciones sociales, entre las que se cuentan los movimientos populares, las organizaciones alternativas y en su plano de acción las agrupaciones juveniles en sectores empobrecidos. Es interesante notar como su propia construcción le permite justificar y justificarse en su acción. Vale decir, la muerte de jóvenes a quienes se les acusa de cometer actos definidos como delictuales, se hace en nombre de ese Estado de derecho que niega la posibilidad de la resistencia y abre el interrogante: ¿qué es lo que se está protegiendo con esa violencia estatal ejercida contra la población?

En esa matriz, el Estado aparece como un productor de violencias sociales. O sea, las elites dominantes, las del ámbito económico y del político/cultural, lo han fortalecido como un instrumento que se ha reducido en sus tareas de búsqueda del bienestar social y se potencia como inhibidor de cualquier protesta social, al mismo tiempo que articula y organiza los mecanismos generadores de las condiciones de pobreza y exclusión social que hemos analizado. En ese sentido podemos ubicarle como un actor de violencias estructurales e institucionales.

La ley, la política pública, las normas sociales y otra serie de instrumentos de distinta clase y origen son utilizados cotidianamente en nuestras sociedades para hacer ver la necesidad de mantener un cierto orden social de acuerdo con las definiciones formuladas por quienes administran este Estado de derecho. Para ellos, las situaciones aquí reseñadas como de exclusión social y pobreza, constituyen distorsiones que el mercado, en lo económico, ha de corregir y resolver en la competencia entre individuos. Mientras que aquellas situaciones que van más allá de la ley (desde vagar por las calles hasta ejercer delincuencia internacional), por ejemplo, han de ser abordadas por los dispositivos que ese Estado de derecho posee para su corrección y eliminación, lo cual pasa necesariamente —conforme observamos en las violencias estatales— por reprimir a las personas señaladas como responsables.

Así pues, hemos de indagar en las diversas manifestaciones de violencias sociales contra jóvenes, que amparadas en el discurso de la legalidad y el Estado de derecho se ejercen con la complacencia de la población, que en vez de cuestionar su uso, más bien refuerza el castigo hacia las poblaciones jóvenes empobrecidas y de capas medias, en tanto se han situado al margen o han provocado a la norma social, es decir: "eso les pasa por desobedientes" [23].

Como indicamos, el contexto adultocéntrico de nuestras sociedades ha construido un conjunto de mecanismos que le permiten a los grupos dominantes, por la vía de la ley, la política pública y las normas sociales, inhibir las expresiones de las poblaciones jóvenes que manifiestan rechazo —por la vía de las oposiciones, las resistencias o sus diferentes matices—, cuestionamientos o alternativas a las imposiciones. Desde discursos que exigen-ordenan ciertos hábitos y comportamientos a las y los jóvenes en sus distintos medios de vida, a políticas públicas mayormente remediales que les ven como beneficiarios pasivos y no les consideran como actores protagónicos, hasta legislaciones en que no se valida su palabra ni sus experiencias y se les cosifica en tanto la edad que tienen, se podría desagregar un conjunto de fórmulas que revelan las diversas categorías de

[22] Hinkelammert, Franz. "La transformación del estado de derecho bajo el impacto de la estrategia de globalización", en *Pasos* (DEI, San José) No. 117 (enero-febrero, 2005), pág. 11.

[23] Duarte, Klaudio. "Ejes juveniles de lectura, para desenmascarar las bestias y anunciar los sueños", en *Pasos Especial* (DEI, San José) No. 6 (1996).

violencias sociales en las que el Estado de derecho aparece como un sistema aleatorio de violencia/ orden en el actual contexto de globalización.

2.2.1. Normas sociales. El respeto a lo adulto como imposición

Por ejemplo, en el terreno de las normas sociales, un discurso instalado en nuestros imaginarios es el respeto que las generaciones más jóvenes han de tener por los grupos más adultos, amparados en su mayor edad, lo cual por efecto mecánico parece indicar que, además de mayor edad también tienen siempre la razón o la posibilidad de tomar decisiones, mientras el resto debe guardar silencio y obedecer. En ese contexto, en el liceo, la universidad y otros espacios educativos formales, se da por entendido que la palabra de algún adulto o adulta, sobre todo si cumple algún papel de docente o directivo, constituye palabra sagrada, por ende incuestionable. Cuando se plantean cuestionamientos a tales estilos, la experiencia muestra que la primera defensa adulta será al tono de voz que usa quien cuestiona, recordándole de inmediato que está hablando con una persona mayor por lo que le debe respeto. Esto es, se inhibe cualquier posibilidad de crítica, sospecha y palabra propia a estos jóvenes.

Eso produce bronca y con frecuencia hace que las y los jóvenes busquen espacios propios para construir formas de expresión que les representen y les permitan manifestar sus sentimientos y experiencias. En otros casos va creando sometimiento, subordinación y ensimismamiento, vale decir "irse para adentro" y negar su propia palabra, aprender que se debe obedecer sin reclamar.

2.2.2. Políticas públicas y la ausencia de lo colectivo

La política pública es un ámbito de acción de los gobiernos de nuestros países que en los últimos quince años ha cobrado importancia respecto de las poblaciones jóvenes. Especialmente porque la población joven se ha consolidado como grupo social [24], por sus dimensiones cuantitativas, y porque ella plantea desafíos en temas de educación, salud, trabajo, vivienda, cultura y recreación, participación política, derechos sexuales y reproductivos y otros temas vitales en sus vidas. No obstante, estos gobiernos no muestran capacidad para dar cuenta de la existencia de este grupo social y se han visto sobrepasados por sus demandas y exigencias. Es necesario no olvidar que la política pública para poblaciones jóvenes existe en América Latina y el Caribe desde mediados de la década del sesenta en adelante, siendo mucho anterior —desde la década del veinte— la preocupación por la niñez en la región.

La política pública en nuestros países se ha caracterizado por convertirse en un instrumento que le permite a los gobiernos de turno intentar responder a las necesidades que van surgiendo en las poblaciones jóvenes en cada coyuntura o proceso, pero desde la perspectiva de la eficiente administración de los recursos, que posibilitan por ejemplo: su permanencia en el sistema escolar —no haciendo énfasis en la equidad ni la calidad de la educación, aunque se lo proclame en el discurso—, su integración a los mercados de trabajo —sin importar si es en condiciones de dignidad y decencia—, su desarrollo personal —esto ha quedado más bien al arbitrio de sus capacidades de consumir.

Estas respuestas de la política pública no consideran a las y los jóvenes como interlocutores válidos para su diseño, ejecución y evaluación. Como parte de los estilos de hacer política y gobernar existentes en la región, los sistemas autodefinidos como democráticos, lo que más hacen es relacionarse autoritariamente con sus jóvenes. Les imponen "desde arriba y desde fuera" [25], un conjunto de medidas a las que estas poblaciones jóvenes han de responder aceptándolas sin mayor cuestionamiento. La política pública tiende en América Latina y el Caribe a intervenir en los mundos juveniles, en las cotidianidades de las poblaciones jóvenes originando más disrupción que soluciones, aportando más al desencanto y la frustración que a la generación de alternativas sostenibles y democráticas.

---

[24] Hemos señalado que el grupo social juventudes, de reciente existencia en nuestros países, desde mediados del siglo dieciocho en adelante, se consolida en las diversas clases y géneros recién a mediados de la década del cincuenta y sesenta con las grandes migraciones campo-ciudad. Con todo, todavía hay sectores campesinos e indígenas donde se plantea que, aunque existen personas en edad de ser joven —referido a los parámetros etáreos más o menos consensuados internacionalmente—, no son socialmente jóvenes y no tienen posibilidad de serlo, pues las condiciones de vida (y de muerte) y en ocasiones el modo de organización de su comunidad les niegan el acceso a los modos de vida juvenil que en cada país existen. En esta mirada no estamos tratando de imponer una manera única de ser joven (urbano, blanco, heterosexual, estudiante o trabajador, soltero o soltera, sin hijas o hijos, etc.), sino más bien, estamos sistematizando las sospechas que personas de comunidades campesinas e indígenas de Guatemala, Ecuador, Colombia y Panamá han formulado respecto de la construcción social de las juventudes y de su existencia hoy. Duarte, Klaudio. *¿Desde cuando somos jóvenes en Chile? Construyendo una pregunta de investigación, a propósito del surgimiento del grupo social juventudes en Chile*. Inédito. Santiago de Chile, 2003.

[25] Ambas son únicamente imágenes para graficar la condición de poder unilateral y autoritario de tal relación.

2.2.3. Leyes para jóvenes. Criminalización de los que estorban

En el ámbito de la ley, por ejemplo, en varios de nuestros países se insiste en bajar la edad de condena penal para niños, niñas y jóvenes, argumentando que eso sería una solución al aumento de poblaciones jóvenes vinculadas a actos denominados delictuales. En Chile, dicha rebaja, aprobada durante el primer gobierno civil que siguió a la dictadura militar en el año 1992 —de 18 a 16 años—,no ha tenido ningún efecto de disminución de esa delincuencia. Aun así, hace unos años se repuso en el Parlamento la discusión para rebajarla a 14 años, alegando que sería la solución a lo que hoy acontece con la delincuencia. Lo anterior, al igual que en la política pública, como un proceso en el que únicamente intervienen adultos y adultas, y en el que lo que más aparece en los discursos de erudición legalista son un conjunto de prejuicios y estigmas sociales contra niños, niñas y jóvenes que refuerzan la acción de los cuerpos legales contra las poblaciones empobrecidas y de capas medias.

En algunos países de América Central ha ocurrido un fuerte proceso de persecución en contra de grupos de jóvenes que ejercen delincuencia —de diversa clase—. Más adelante ahondaremos en estas experiencias de violencias de jóvenes, pero es bueno, en el contexto de la reflexión sobre la ley en nuestros países, discutir cómo ella se utiliza, desde los poderes gubernamentales y de dominación, como un instrumento para intentar terminar con estas expresiones sociales de violencias con formato de delincuencia. Para ello, en Honduras se estableció la Ley del Tatuaje que posibilita a la policía y otros organismos perseguir y apresar a jóvenes que tengan un tatuaje en alguna parte de su cuerpo, siendo significados estos tatuajes como un símbolo de persona delincuente, por lo tanto fuera de la ley. En El Salvador en tanto, se estableció la Ley Antimaras, luego la Ley de Mano Dura, y en este momento se propone la Ley de Súper Mano Dura, siendo el sentido principal otorgarle atribuciones a la policía y demás organismos punitivos para reprimir a quienes consideren sospechosos o realicen actos considerados fuera de la ley. Interesa resaltar de estas leyes la significación negativa que se realiza tanto de cara a las agrupaciones juveniles, a las que se denomina pandillas —con su respectiva traducción en cada país— sin hacer distinciones y por consiguiente se las estigmatiza, como hacia el uso de cierta estética mayormente de jóvenes en nuestra sociedad como es el caso del tatuaje y de algún tipo de vestuario.

Con lo anterior, lo que se potencia desde la ley es la criminalización de lo juvenil, vale decir la significación de las producciones —creaciones, recreaciones, copias, etc.— hechas por las y los jóvenes o respecto de ellas y ellos, como peligro y amenaza para la integridad de las personas, la sociedad y sus instituciones. Una distinción vital es que los efectos de tales leyes no apuntan a todos los grupos de jóvenes, sino principalmente a aquellos que pertenecen o se mueven en sectores empobrecidos y de capas medias, así como aquellos que poseen una cierta estética ya significada como sospechosa (hip hoperos, rockeros pesados, punkies, entre otros, y que si bien en la ley se apunta al tatuaje, se han incorporado en los imaginarios sociales otros componentes de su estética como la ropa, la clase de peinado, el uso de aretes y otros utensilios, sus músicas, etc.). Se trata de leyes selectivas que tienen escasa efectividad respecto de sus objetivos, ya que no han logrado reducir la violencia como pretenden; más bien tienden a producir, por la bronca ya analizada, una reacción inversa en estos grupos de jóvenes que en defensa propia y de sus grupos y territorios, actúan usando violencias contra la policía, sus vecinos o contra todo aquello que les signifique autoridad pública.

Esto se lleva a cabo desde un discurso del Estado y sus funcionarios de distinto tipo, que en nombre del Estado de derecho emprenden este conjunto de acciones hacia las poblaciones jóvenes y sus comunidades. O sea, utilizan estos mecanismos amparados en la legislación, las normas, las políticas públicas. Así vemos como el Estado de derecho, en vez de ser un actor garante de derechos de las personas jóvenes, más bien se va fortaleciendo como un garante de las diferentes violencias contra estos jóvenes. Otorga respaldo legal, político y cultural a las formas en como hoy se organizan y estructuran los maltratos contra las y los jóvenes. La exclusión social y el empobrecimiento son formas de violencia social contra las poblaciones jóvenes, que sin capacidad de control o con muy poca, intentan sobrevivir en medio de estas fuerzas que les sobrepasan con sus embates cotidianos.

3. Violencias en jóvenes como reacción social

3.1. ¿Violencia juvenil o violencia en jóvenes?

Hasta ahora no hemos hablado de violencia juvenil sino de violencia de jóvenes o violencia en jóvenes. Posicionados desde la idea fuerza de que el lenguaje construye realidades, nos importa poner en discusión el uso de *lo juvenil* como un adjetivo calificativo en el discurso social. Si bien hemos apuntado que lo juvenil remite a las producciones realizadas

por las poblaciones jóvenes y a lo que la sociedad en su conjunto construye sobre ellas y ellos, hemos de ser cuidadosos en su uso pues en el discurso adultocéntrico en nuestras sociedades, calificar situaciones con el adjetivo juvenil lleva incluido la significación de algo que es propio de esos sujetos y les pertenece de por sí. Es decir, cuando se habla por ejemplo de embarazo adolescente —más allá del uso de adolescente que hemos discutido en otros textos [26]—, lo que se significa es que algo propio de estas sujetas es embarazarse en su adolescencia. Cuando se habla de violencia juvenil, queda la significación de que se trata de un hecho propio de estos sujetos y que se puede explicar *porque son jóvenes*, por ello son violentos. O sea, estas violencias les pertenecen, son parte de sus vidas y formas de ser. Por ende, podríamos explicar que ella suceda —la "violencia juvenil"— porque se trata de jóvenes: inmaduros, irresponsables, incapaces, irreverentes, irrespetuosos, insanos, inmorales, improductivos, incontrolables; vale decir, tienen el *síndrome de la I.*

De manera distinta, el discurso social en nuestros países no habla de violencia adulta cuando se trata de hechos cometidos por personas consideradas en tal condición social, verbigracia, la violencia de la invasión a Irak, o la golpiza de padres y madres a sus hijas o hijas pequeñas, el castigo de docentes a sus estudiantes en el colegio. Ninguna de estas acciones violentas es significada con un adjetivo que diga violencia "adulta", lo que nos reafirma que la construcción discursiva se hace hacia las y los jóvenes [27].

De esta forma, nos interesa precisar nuestra preocupación por las violencias de jóvenes —esto es, de un cierto tipo de sujetos y grupos que la efectúan— y las violencias en jóvenes —es decir, que asume determinadas características distintivas de acuerdo con el tipo de (contra) cultura específica de que se trate—. No son dos violencias distintas, sino distinciones analíticas para mejor precisión en nuestras búsquedas.

Ellas son comprensibles si las asumimos como expresiones de las violencias sociales, esto es se producen y manifiestan en determinados contextos, no son exclusivas ni excluyentes de las poblaciones jóvenes, por lo cual nuestra mirada ha de ampliarse a considerar los contextos, orígenes, modos de expresión, mecanismos que las fundan, etc. Violencias sociales remite a una noción de complejidad social y permite vincular las manifestaciones concretas —no quedarse en ellas— con sus causas y consecuencias, abordando las diversidades de ellas, sus dinamismos, sus variaciones según contextos y categorías de población, y al mismo tiempo permite considerar su carácter de producción en la historia, por lo tanto sus posibilidades de cambio y transformación. Violencias sociales remite entonces, en un plano analítico, no solamente a un conflicto social, sino también a sus posibilidades de solución y a las estrategias para ello. Así, consideramos la violencia en jóvenes o de jóvenes como expresión de las violencias sociales que hoy y desde hace siglos existen en nuestras sociedades.

3.2. Violencias como reacción a los contextos

¿Qué produce en las y los jóvenes el contexto antes examinado? ¿Cuáles son sus reacciones ante estos contextos adultocéntricos de exclusión y empobrecimiento sistemático? Lo que hemos planteado en las líneas precedentes es que las y los jóvenes de sectores empobrecidos y de capas medias tienden a reaccionar a estos diversos estímulos que nuestras sociedades provocan en ellas y ellos. Tal como mencionamos en los enfoques para leer violencias, las pulsiones que generan este tipo de comportamientos agresivos, en sujetos y colectivos, están en cada persona, pero depende de los contextos en que vivan la manera en que ellas se comportarán en este ámbito. O sea, sus biografías no se hallan predefinidas; son un conjunto de factores los que inciden en las decisiones que cada cual va asumiendo con más o menos conciencia de lo que hace.

Por eso, nuestro interés va más allá de definir qué es lo que lleva a activarse o inhibirse en lo individual —tal o cual estado mental o determinada tipología de personalidad, etc.—. Queremos plantear los procesos y las lógicas que originan estas violencias, esto es su carácter estructural e institucional, haciendo de lo situacional los modos de expresión de tales violencias, pero que únicamente son comprensibles en tanto se leen y piensan en relación con otras esferas de lo social. Vale decir, no pretendemos quedarnos nada más en los modos de activación de esas violencias de jóvenes, sino leerlas desde los factores contextuales que inciden en estos sujetos para que utilicen esta forma de relación en sus cotidianidades. Concebimos entonces la violencia en jóvenes como una reacción, como una respuesta ante un conjunto de estímulos que nuestra sociedad les va imponiendo y que los encamina a actuar de maneras violentas en diferentes contextos y situaciones. Es tal la magnitud de las agresiones cotidianas que ellas y ellos sufren, ha sido tan intensa

[26] Duarte, Klaudio. "¿Juventud o juventudes? Versiones, trampas, pistas y ejes para acercarnos progresivamente a los mundos juveniles", en *Pasos* (DEI, San José) No. 93 (enero-febrero, 2001).

[27] Como se trata de un conflicto en contexto adultocéntrico, también podríamos hablar de la violencia infantil, como una construcción social en el imaginario que nos lleve a pensar que ella existe ya que quienes la cometen son niños y niñas, esto es sujetos que todavía no son, inmaduros, sin formación, etc.

su naturalización, se encuentran tan arraigadas en la cotidianidad que parecen obvias y parte de ella. Así, ya no nos producen sorpresa y mucho menos irritación. El discurso dominante respecto de estas agresiones hacia las y los jóvenes —aquellas que producen exclusión y empobrecimiento— está tan legitimado en nuestros imaginarios, estilos de relación, instituciones sociales, que es considerado necesario para conseguir que estos sujetos jóvenes se adecuen a la norma y cumplan con su papel social esperado: "prepararse adecuadamente para el mundo adulto".

El descontento y la frustración en las y los jóvenes de sectores empobrecidos y capas medias es manifiesto. No les gusta la forma en que son tratados en sus cotidianidades, no les agrada las imposibilidades a que son sometidos, la falta de oportunidades les produce bronca, las estigmatizaciones por jóvenes y por pobres les molesta e irrita [28].

Ahora bien, si nuestra argumentación se cerrara aquí, entonces podríamos concluir que todos los y las jóvenes empobrecidos desarrollan o desarrollarán, más temprano que tarde, acciones consideradas violentas. En un micro análisis podríamos proponer que todos y todas las personas en nuestra sociedad, cometen actos de violencia en algún momento. Sin embargo, lo que nos interesa es el análisis más global que nos permita distinguir y relacionar esas violencias individuales con aquellas expresiones sociales colectivas. Por eso, hemos de plantearnos algunos factores específicos de los sujetos jóvenes y de sus agrupaciones que se hallan a la base de la ocurrencia de hechos violentos, de sus manifestaciones, consecuencias y posibilidades de abordaje.

En este contexto de respuesta ante la agresión social sufrida y como expresión del descontento y la frustración, podemos distinguir factores generadores de violencias en jóvenes, que se expresan con mayor fuerza en sus ambientes específicos y que nos pueden aportar a la comprensión de estas condiciones para el diseño de estrategias de acción política:

• Las violencias en jóvenes como posibilidad de ser alguien, de construir identidad. Uno de los factores señalado en diferentes investigaciones es que el ejercicio de violencias en jóvenes les posibilita ganar en identidad. O sea, las violencias les otorgarían cierta posición social, les darían un carácter, les permitirían sentirse alguien. Se trataría entonces de un modo de construir identidad, de situarse en sus historias y en sus mundos.

Así surgen los interrogantes por el tipo de identidades a construir desde las prácticas de violencias o siendo ellas uno de los aspectos presentes en las vidas de estos jóvenes. Que un sujeto ejerza violencias no implica que su vida sea un sinónimo de ellas, ni que se le pueda reducir a ese ámbito de su integralidad. No obstante, la importancia socialmente atribuida a las violencias hace que quienes la ejerzan con mayor frecuencia, y que sean jóvenes y pobres, reciban como contrapartida social el calificativo de violentos o violentas.

Estas violencias permiten a las y los jóvenes contar con un mecanismo para su afirmación social, mecanismo que funciona —en el marco de la respuesta o reacción social— a través del discurso "si dicen que somos violentos, ¡somos violentos!, ¿y qué?". Es una respuesta estructurada a partir de los propios señalamientos impuestos desde el discurso dominante en nuestra sociedad. Es una forma de "ser como dicen que soy", es actuar como se les ha rotulado, es comportarse conforme las características que se les van marcando.

En su percepción, este mecanismo de internalización del discurso dominante posee una ventaja para las y los jóvenes que ejercen violencia de manera sistemática, ya que sienten que les otorga poder, les confiere ventajas sobre el resto y les concede un cierto prestigio. Por ello puede establecerse como modo de relación, como estilo de vínculos con otras y otros, incluso consigo mismo. No sólo parece no haber mayores cuestionamientos al uso de las violencias, sino que han elaborado justificaciones y planteos que les permiten situarse positivamente —afirmativamente— respecto de ellas.

Este factor actúa muy vinculado con los siguientes, puesto que la construcción de identidades juveniles implica género, clase, etnia y otros atributos de identidad.

• Las violencias en jóvenes como construcción de identidad de género. Uno de los ámbitos relacionales de mayor relevancia en la construcción de identidades en jóvenes es el de las relaciones de género, en particular las referidas a masculinidades, y parece tener una vinculación significativa en el ejercicio y la comprensión de las violencias en jóvenes. Los jóvenes tienden a reproducir por inercia el machismo y sexismo cultural que afecta a varones y mujeres, y con esto contribuyen a la reproducción del conjunto de la violencia social.

Si consideramos que la masculinidad posee como uno de sus ejes centrales de construcción la competencia con otros, el intento de vencer y conquistar, la capacidad de ejercitar dominio y la necesidad —y urgencia— de mostrarse siempre activo y poderoso, las violencias se vuelven posibilidad de primer orden

[28] Ya hemos dicho que no solamente se les estigmatiza por condiciones de generación y clase, sino asimismo por género, etnia, y sobre todo por adscripción (contra) cultural.

en tanto relación social, es decir como manera de establecer nexos consigo mismos, con los otros y otras y con su medio social.

La crisis de los modelos tradicionales de masculinidad ha conducido a que las generaciones más jóvenes deban sobreactuar sus características para mostrarse viriles, fuertes y potentes. Ya no es tan claro que ser *bien hombre* o *bueno como hombre* baste para ser considerado varón. Se necesita ir más allá. Ya no basta con ser proveedor, reproductor y protector; es más, en los sectores empobrecidos eso es más difícil por las condiciones de exclusión y pobreza. Luego, la sobreactuación hasta la caricatura y la violencia resulta un buen instrumento.

Igualmente, entre los ejes de construcción de masculinidad mencionados se halla el ejercicio de dominio, el sometimiento del otro u otra. Hasta hace un tiempo, en nuestros países era suficiente con la broma que avergonzara al rival, que lo dejara sin respuesta posible; eso lo invalidaba, lo tornaba pasivo, y por consiguiente femenino desde el imaginario patriarcal. Sin embargo, hoy no alcanza con la palabra, es preciso "ver su sangre correr por mis brazos", como expresara el comandante de las fuerzas estadounidenses que invadieron Kuwait a principios de la década del noventa. Por ello el golpe, las violencias, y si es posible la muerte física, ya no apenas simbólica, sino su destrucción total. Al morir enseña su debilidad; otra vez, es pasivo, femenino.

Conquistar las calles —traducidas como los espacios públicos— se convierte en una condición para llevar a cabo este tipo de violencias. Marcar el territorio, dejar clara su propiedad y la autoridad que ahí se ejerce, es vital para la construcción de estas identidades. No se trata de que no haya mujeres en los grupos de jóvenes y en particular en los que practican violencias, sino que ellas tienden a resolver sus conflictos de manera distinta, también violenta, pero no necesariamente con fuerza física sino más bien verbal y psicológica [29].

De esta forma vemos que, en los procesos de construcción de identidades de género, se abre un espacio interesante de considerar ya sea en los análisis de las vidas juveniles como en las posibles estrategias de acción política para construir estilos de relaciones dignas y solidarias.

• Las violencias en jóvenes como incapacidad de aceptación de la diversidad. Ligado con lo anterior, buena parte de las violencias entre jóvenes, hacia dentro de sus propias agrupaciones o estilos, tiene que ver con una incapacidad creciente en los mundos juveniles: cuesta mucho aceptar la diversidad, la diferencia que distingue del otro u otra. Esta incapacidad no es exclusiva de las poblaciones jóvenes; ella, al igual que las anteriores, es parte de los aprendizajes socialmente definidos.

En este sentido, las y los jóvenes se relacionan valorando las semejanzas hacia dentro de sus grupos y relevando las diferencias hacia fuera de los mismos. Esas diferencias son las que no se aceptan, las que engendran desconfianzas, sospechas e incluso broncas que terminan en violencias. Desde esta exaltación de las diferencias se van suscitando rivalidades que, según hemos hallado en nuestras experiencias e investigaciones, suelen fundarse más en falsas creencias de lo que las otras y otros son o dicen o hacen que en certezas a partir de experiencias comunes. Podríamos decir que son ciertos mitos construidos en el no encuentro y la ausencia de diálogo, en las dificultades que se tienen para encontrar medios de vinculación y relación.

La violencia se aloja en la incapacidad de aceptar la diferencia, y sobre todo en no querer que los otros y otras, esos diferentes, existan y tengan presencia. Por ejemplo, las corrientes y los estilos musicales diversos terminan siendo contrarios, enemigos y las violencias permiten expresar esa enemistad. Las pandillas de un sector y estilo, diferentes respecto de otras, se declaran implícitamente la guerra y ella acaba cuando el grupo contrario está muerto o se rinde.

• Las violencias en jóvenes como aprendizaje de un estilo de relación social. Hemos consignado que las discriminaciones entre jóvenes son parte de estilos de relaciones aprehendidos en nuestra sociedad. De igual forma, los modos de resolver conflictos es algo que se enseña mediante la socialización.

Lo que se aprehende en ese campo, es que los conflictos o las disputas pueden ser resueltos por medio de la imposición de los más fuertes sobre los más débiles. Dicha imposición puede ser usando algún tipo de violencias: lo hace el patrón con sus empleados, el presidente de un país fuerte y poderoso en lo económico y militar (como los Estados Unidos) al decretar la invasión explícita o solapada de países más débiles y pobres (los de América Latina y el Caribe, por ejemplo), un comandante de ejército con sus subalternos, un docente con sus estudiantes, un padre y una madre con sus hijos e hijas, el marido con su esposa, el novio con su pareja, el hermano o la hermana mayor con sus hermanos y hermanas menores, entre otros.

Las y los jóvenes no nacen violentos. En sus biografías van aprendiendo a comportarse como tales y a ejercer violencias. En los contextos en que nacen, viven y sobreviven van siendo sometidos a condi-

[29] Los grupos de jóvenes que ejercen violencias están en su mayoría compuestos por varones o exclusivamente por ellos.

ciones de vida que hacen posible que sus pulsiones se vuelquen más hacia la violencia, que hacia la construcción colectiva de estilos de relaciones humanizadas y solidarias. Ese mismo contexto social les muestra como posibilidad esas violencias; se las muestra adhiriéndoselas en la piel, instalándoselas como alternativa. Los empuja a esta clase de aprendizaje. Hace unas décadas se decía: "la letra con sangre entra", para aludir al castigo que algunos docentes aplicaban a sus estudiantes (comúnmente con nalgadas, golpeando con una varilla en los traseros de niños, niñas y jóvenes, también en sus manos) ante algún comportamiento considerado indisciplina o por no aprender los contenidos impartidos. Pues bien, hoy los niveles de castigo físico y de violencias en la escuela son distintos, aun así el estilo de aquellos adultos permanece como método de relación para imponer el poder y ejercer control y dominio.

Las violencias de jóvenes son mayormente reactivas ante contextos maltratadores. No hay elaboraciones que respondan a lógicas predecibles ni fácilmente clasificables, con todo, ello constituye una tensión para quienes hacemos análisis social y no necesariamente una contradicción o debilidad en estas experiencias como suele verse por parte de algunos investigadores o investigadoras. Para estos jóvenes, el ejercicio de las violencias se va haciendo parte constitutiva de sus vidas y eso es su mayor explicación, son parte de ellos y ellas. Están en sus cotidianidades, son parte de la vida, de la vida loca. Aprenden a encontrar gratificación en la violencia ejercida contra otros. Eso se los enseña la sociedad.

3.3. Violencias grupales y necesarias distinciones

En estos procesos, el grupo desempeña un papel vital. Es poca la violencia individual o solitaria, ella es más bien una expresión colectiva, de un conjunto de sujetos que vinculan intereses, expectativas, deseos... Por eso es importante considerar las clases de agrupaciones de jóvenes en las cuales la violencia es parte constitutiva de su identidad, para diferenciarlas de aquellos grupos juveniles que no usan la violencia de manera sistemática. Este aspecto plantea distinciones relevantes pues como ya indicamos, el discurso dominante, especialmente a través de los medios de comunicación, produce la criminalización de lo juvenil homogeneizando los grupos y las experiencias juveniles y los (mal) trata a todos por igual, convirtiendo al conjunto en un sinónimo de violencia, delincuencia y peligro social. Pero, el principal atributo utilizado por esos discursos para criminalizar es el ejercicio de lo que socialmente se denomina como delincuencia, siendo las violencias parte fundamental de tales nociones de delincuencia.

Cruzando estos aspectos (tipos de grupos, acciones realizadas e identidades de las acciones de jóvenes), se hace necesario diferenciar a aquellos grupos que ejercen delincuencia y llamarles de una manera específica. Un concepto usado reiteradamente y que a nuestro juicio es acertado para estos grupos en que el ejercicio de la delincuencia y la violencia les da su sentido identitario, es su denominación como *pandillas* [30]. En éstas, la delincuencia (con uso de violencias) constituye la acción central del grupo, le concede sus objetivos, define sus sentidos claves y se transforma en su forma de vida [31].

Luego, hemos de distinguir qué especie de experiencias grupales de jóvenes se constituyen en pandillas y no reproducir la homogeneización realizada desde los discursos y las estigmatizaciones adultocéntricas. Podemos encontrar un conjunto significativo de agrupaciones juveniles que comparten los territorios con las pandillas, tienen procedencias sociales semejantes, edades similares, pasan gran parte de sus tiempos juntos en la calle, etc., pero que no se constituyen como tales ya que no ejercitan delincuencia. A esos grupos les hemos llamado genéricamente Agrupaciones Juveniles, y en específico Grupos de Esquina, siendo la esquina no sólo la intersección de dos calles, sino los lugares ya significados socialmente por estos jóvenes como espacios de reunión: el club de video, la plaza, el parque, el estacionamiento del edificio, la cancha de deportes, la sede social, la salida del colegio, el centro comercial, etc. Este tipo de grupos puede de modo casual ejercer violencias y actos denominados como delictuales, sin embargo no es necesariamente un aspecto constituyente de sus sentidos grupales, no lo han incorporado como parte de sus vidas colectivas.

---

[30] Grupo de personas que se confabula para engañar, hacer daño y/o perjudicar. Grupo que se reúne con fines poco lícitos y se solaza de ello. Real Academia Española. *Diccionario de la lengua española*. Madrid, 1992 (21a. ed.), pág. 1516. Se deriva de la voz latina *pandus* que significa *torcido*, lo que en ciertas versiones del pensamiento social equivale a *desviado*.

[31] No estamos considerando alguna especie de delincuencia menor, realizada de forma aislada en el tiempo, como prueba para (de) mostrar fuerza y valentía, principalmente en varones jóvenes de edades menores. En Chile se llama "peluseo" a aquellas acciones grupales que implican subvertir el orden y/o la ley y que permiten mostrar fuerzas, pasarlo bien (vacilar) y pueden tener que ver con tratar de conseguir algún beneficio de índole material puntual (Pelusas son niños y niñas que pasan mucho tiempo o viven en la calle). No obstante son aisladas, y pueden incluso acontecer una vez y nunca más en la biografía de un sujeto y su grupo. La dificultad surge cuando de esta clase de acciones construimos ideas como que el o la joven "entró en la carrera delictiva", lo cual es presentado en el discurso adultocéntrico como sin marcha atrás.

Al respecto es importante subrayar que a propósito de su constitución mayormente masculina, ésta se corresponde con el privilegio que los varones jóvenes tienen de permanecer en la calle en comparación con sus semejantes mujeres, en vista de que ellas, en los sectores empobrecidos, para estar en los espacios públicos han de cumplir primero con las exigencias domésticas en su casa y luego conseguir la fianza —compromiso de cuidado— por parte de algún amigo hombre o hermano varón.

De esta forma, las pandillas corresponden a un género específico de grupos juveniles. Aun así, el discurso común las hace aparecer como sinónimo de cualquier grupo de jóvenes de capas medias y de sectores empobrecidos que se mueve en espacios públicos y ha hecho de la calle su lugar de reunión y despliegue [32].

Estas pandillas de jóvenes despliegan con las otras clases de agrupaciones de jóvenes un conjunto de relaciones de diversa índole, no forzosamente de rivalidad, sino que de acuerdo con las experiencias particulares pueden ser de complicidad, ayuda y convivencia territorial. Esto es ayudado tanto por la pertenencia a un mismo sector social o a un territorio común, como también porque es posible que hayan asistido a la misma escuela cuando pequeñas o pequeños, hayan practicado deportes juntos en algún club del barrio o porque compartieron amistades en algún momento anterior. Las tensiones aparecen cuando alguno de estos grupos desea marcar territorio e instaurar ahí relaciones de control, o cuando quieren obligar a quienes no pertenecen a la pandilla a integrarse o a pagar alguna forma de peaje o cobro similar por protección o por delimitar jerarquía.

En estas relaciones, y en la imagen que socialmente circula de las pandillas, un efecto que se produce es el miedo a sus integrantes y a sus acciones. Si bien las violencias y la delincuencia son una de varias tensiones que plantean las poblaciones jóvenes en nuestras sociedades, las otras que existen —verbigracia, consumo abusivo de drogas y su tráfico, desempleo crónico o falta de motivación para incorporarse al mercado laboral, sexo sin responsabilidad o protección lo que implica embarazos a corta edad, comercio o explotación sexual y propagación de infecciones de transmisión sexual [33]— no producen necesariamente miedo. Éste se origina sobre todo porque las violencias amenazan con matar o violar el cuerpo, esto es, se corporizan en cada sujeto y le hacen temer por su propia vida e integridad material, biológica y personal. Aunque en el largo plazo aquellas otras tensiones también lo pueden hacer, las violencias evocan el miedo a la muerte o cercenamiento inmediatos y eso es lo que más dificulta los análisis y el planteo de alternativas a ellas en las comunidades, las y los jóvenes que se plantean acciones pedagógicas con jóvenes que están en pandillas, diversas organizaciones e instituciones.

Estos miedos han de ser enfrentados. La paralización y el inmovilismo que provocan las violencias han de ser abordados con acciones que fortalezcan las luchas cotidianas y que hagan posible construir soportes y fundamentos para resistir a sus embates. Los miedos no pueden evitarse pero sí enfrentarse, no pueden negarse pero hay que buscarles antídotos.

La incertidumbre o impotencia que a menudo producen la complejidad de estos procesos y situaciones en las comunidades y sus actores, han de ser enfrentadas con análisis que vinculen la diversidad de factores que explican lo ocurrido y desde ahí busquen alternativas que apunten hacia la integralidad de soluciones y, a la vez, se funden en la consideración de las y los jóvenes como actores potentes hoy, con capacidad de aportar y comprometerse en dichas alternativas.

4. Criterios para construir estrategias de acción política en contextos de violencias sociales

Imaginar y diseñar estrategias de acción política es una tarea permanente en los sectores populares si se proponen gestar transformaciones sociales. En ese proceso, la participación protagónica de las jóvenes, los jóvenes y de sus agrupaciones es vital. No como futuras generaciones, sino como actuales ciudadanos

[32] Estas pandillas son llamadas en cada país de una manera distinta, siendo importante considerar el origen de tales denominaciones por la significación que cada término usado contiene. Ver Merino, Juan. "Las maras en Guatemala", en *Maras y pandillas en Centro América*. Managua, ERIC/IDESO-UCA/IDIES-URL/IUODOP-UCA, volumen I, 2001. Por ejemplo, en El Salvador, Guatemala y Honduras se llama a los grupos de jóvenes que ejercen delincuencia y violencias: *maras*, término que de acuerdo con Merino provendría de marabunta, que es "la migración masiva de ciertas hormigas legionarias que devoran todo lo comestible que encuentran a su paso" (pág. 112). Luego, cada mara tiene nombres específicos, verbigracia la M 18 y la Mara Salvatrucha, entre otras. En Costa Rica se les denomina: *chapulines*, término que refiere a un insecto "de una voracidad tal que, cuando excepcionalmente se multiplica y emprende vuelo migratorio, arrasa con las comarcas en que se posa" (pág. 113). En Chile y otros países del cono sur se les llama *pandillas*, aunque en tiempos antiguos se les llamaba *patotas*, término que se fue perdiendo en el tiempo. En Colombia son los *parches y galladas*.

[33] Se trata de una enumeración de tensiones que viven las poblaciones jóvenes en nuestros países, no de un análisis de responsabilidades ante su ocurrencia.

que ejercen sus derechos y producen alternativas, esto es, que aportan en el tiempo presente a la construcción de sociedades en que quepan todos y todas las que quieren relacionarse humanamente.

Estrategias de acción política remite a procesos en la historia, por lo tanto con avances y retrocesos, con certezas e incertidumbres, con miedos y corajes, con desafíos y oportunidades, con aciertos y pendientes. Expresan por ello, tendencia, no situaciones únicas ni definitivas.

Estrategias de acción política refiere a caminos por hacer, con ritmos de acuerdo con los contextos, sin pausas, aunque siempre caminando con un Sur que se va haciendo en ese camino.

Criterios para estrategias no pretende definir verdades, sino señalar pistas, abrir posibilidades, indicar sospechas, trazar líneas de un bosquejo que ha de tomar cuerpo cuando vayamos caminando, o sea cuando se testimonie. Estos criterios no proponen tanto actuar sobre las manifestaciones de las violencias sociales y las violencias en jóvenes, sino sobre todo en los contextos generadores de esas violencias, vale decir, se busca la construcción de estrategias que potencien cambios profundos y sostenibles en el tiempo.

Esas mismas estrategias desde sus concepciones originales, diseños y ejecuciones han de permitir también el fortalecimiento de las y los sujetos que las originan, en su autoestima y dignidad, creciendo en autonomía y ganando en capacidad de deliberación en todos los ámbitos de sus vidas. Esto las constituye como estrategias populares, es decir que buscan la transformación de las condiciones de dominación y muerte que experimentan amplios sectores de la población, siendo esos mismos sujetos y sujetas quienes han de activarse para esas transformaciones.

Algunos criterios a considerar

Estas estrategias miran lo social y la acción política con énfasis en las nociones de procesos sociales y en la larga duración de los mismos. O sea, han de potenciarse las herramientas y los mecanismos para superar las miradas de corto plazo y la acción que solamente quieren incidir en las coyunturas, promoviendo de esta manera acciones sostenibles en el tiempo y que se concatenan entre sí para impactos más intensos y profundos.

Estas estrategias se sustentan en horizontes de esperanzas. Vale decir, sus identidades en tanto construcciones en la historia se fundan en apuestas y propuestas de transformación social y potenciamiento de sujetos; ello ha de ser visible, explícito y dinámico en el tiempo. Ese horizonte no es un punto de llegada sino más bien el estímulo para caminar, no es una meta sino los logros que permanentemente se van construyendo en los procesos cotidianos.

Estas estrategias se posicionan desde las y los jóvenes, desde la confianza en sus capacidades y potencialidades. Esto es, estas estrategias apuestan por el protagonismo de las y los jóvenes, de sus agrupaciones de diferente género, en los distintos espacios sociales, no apenas en aquellos conformados mayoritariamente por jóvenes, sino también en aquellos en que se relacionan con otros grupos generacionales. Se busca activarse con y desde las y los jóvenes y sus proyectos colectivos o comunitarios, para contribuir a la transformación de los contextos de pobreza y exclusión.

Estas estrategias se construyen con las comunidades en que las y los jóvenes se despliegan, a través de la activación de las mismas. Las actuales divisiones, la despreocupación por el otro u otra, la carencia de vínculos significativos, las desconfianzas y los temores entre semejantes, no permitirán avanzar en pos de las transformaciones mencionadas. Tanto las comunidades barriales, educativas (de distintos niveles y clase de enseñanza), de trabajo, culturales y otras, proveen de oportunidades que han de ser generadas y potenciadas para que, en el mismo movimiento de su activación, se consoliden los procesos de cambio buscados.

Estas estrategias conciben los diversos modos de agrupación juvenil como espacios privilegiados para la acción política. No se proponen sacar a las y los jóvenes de sus lugares cotidianos, ni salvarles, ni sanarles ni menos organizarles, sino que parten desde el reconocimiento de sus formas de organización propias, generacionales y con frecuencia autoproducidas y autoconvocadas. Poner la confianza en sus propios medios, para que desde ahí construyan formas de acción política, es una clave que ha potenciado distintas experiencias juveniles en la región.

A partir de lo anterior, estas estrategias hacen énfasis en la pluralidad de las identidades juveniles en construcción. Dicho respeto exige superar las tendencias hacia la homogeneización de muchos discursos y acciones con jóvenes que se despliegan desde diferentes espacios sociales. Los aspectos vitales que se consideran en estas identidades juveniles son las condiciones de género y las orientaciones sexuales, la adscripción (contra) cultural, la clase social, la localización territorial, la pertenencia territorial-barrial, la orientación política, la adscripción religiosa, la pertenencia étnica, la condición física y psicológica, entre otros atributos de identidad. Se trata de potenciar las diversas expresiones (contra) culturales juveniles como factor de identidades que privilegian las expresiones propias.

Estas estrategias de acción política buscan incidir en los instrumentos de ejercicio de gobierno en distintos planos y espacios sociales, verbigracia, en la política pública nacional para jóvenes que aborda aspectos como educación, trabajo, salud, recreación, participación, medio ambiente, etc.; en las políticas locales (vecinales, comunales, provinciales, cantonales, regionales, etc.) y en las políticas institucionales que involucran a jóvenes, por ejemplo universidades, liceos, iglesias, fuerzas armadas, empresas, etc. Se busca incidir en los diferentes momentos de sus procesos de diseño, ejecución, monitoreo, auditoría social, evaluación, y en la exigencia de un proyecto colectivo donde tengan cabida las nuevas generaciones.

Estas estrategias buscan construirse desde los procesos de diálogos intergeneracionales en que de manera conjunta jóvenes, adultos-adultas y otros grupos sociales, diseñan modos de acción política para resolver sus problemas. Esta cooperación intergeneracional, como modos de acción conjunta, constituye ya un avance en la resolución de una de las tensiones sociales que nos preocupan: las discriminaciones generacionales en contextos adultocéntricos. ■

REVISTA PASOS

Departamento Ecuménico de Investigaciones
San José, Costa Rica

SUSCRIPCIÓN 6 NÚMEROS AL AÑO
CON CORREO INCLUIDO

- **AMÉRICA LATINA: $ 18,00**
- **OTROS PAÍSES: $ 24,00**
- **COSTA RICA: ¢ 1.380**

Favor enviar cheque en US$
a nombre de:

Asoc. Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 253-1541
Dirección electrónica: asodei@racsa.co.cr
http://www.dei-cr.org

"SER JOVEN" EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE DURANTE LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XX: MODELOS DE DOMINACIÓN, MODELOS DE REBELIÓN

Mario Zúñiga Núñez [1]

La vivencia es fundamental para que lo que se escriba no suene a cosa hueca. Sin embargo, no solo es necesario vivir lo que se va a contar, sino reinventarlo. Sí, al trasladar la vivencia al libro es necesario un lenguaje que haga creíble lo inventado e increíble lo vivido.
Luis de Lion, escritor guatemalteco (1940-84)

Resumen

El presente artículo aborda el análisis de la juventud desde las mentalidades colectivas latinoamericanas y caribeñas que han elaborado diferentes "modelos" para entender esta etapa vital. De esta forma, se exploran distintas maneras concretas en que la juventud se ha vivido y representado en los último cincuenta años en América Latina y el Caribe. Exploraremos el modelo de joven "orgánico", el "militante", el "neoliberal" y el de "identidades juveniles" para concluir con una reflexión a este respecto.

La juventud ha sido entendida como un momento de la vida donde se transita (de modo pasivo o convulso) hacia la adultez. Este tiempo vital es idealizado como la etapa donde el sujeto explora e intenta aplicar valores esenciales que le pertenecen por su condición de joven. Valores como la paz, el amor por los demás, la preocupación por la humanidad o la solidaridad, son pensados como "anhelos intrínsecos de la juventud", propios de un momento de vida donde "no se es lo suficientemente maduro" para entender que el mundo no es transformable para bien.

Esta visión esencial, multiplicada por cientos de trabajos académicos y periodísticos, distorsiona las vivencias subjetivas e históricas de las juventudes concretas. Está basada en la tradición idealista de Occidente donde se establecen

> ...jerarquías "esenciales" en las que los valores materiales y vitales de la vida humana ocupan un lugar más inferior, mientras que los tipos del santo, el genio, del héroe ocupan el primer lugar (Marcuse, 1984: 37).

[1] Antropólogo social. Este ensayo se ha desarrollado dentro del marco de reflexiones del Seminario para Investigadores del DEI. Agradezco de antemano a los compañeros y compañeras: Alba Vega, Gabriela Miranda y Gabriel Lieceaga por su colaboración en la más importante de las dimensiones: la vivencia. Una versión preliminar de este trabajo fue presentada como ponencia el 9 de noviembre de 2004 en el VII congreso de Estudios Latinoamericanos organizado por el Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional.

Los resultados de esta naturalización de las conductas históricas son de todos conocidos: devienen en análisis organicistas y funcionales de la sociedad que constriñen a los sujetos, negándoles su capacidad de autocomprensión y cambio de las relaciones sociales existentes en su entorno. Igualmente, provocan la incomprensión social de la juventud al encasillarla en criterios ideales. Así, los y las jóvenes que no se adapten a los criterios idealizados de estas concepciones serán tratados como "desviados, antisociales o inadaptados".

En oposición a esta definición, autores latinoamericanos como Margulis (2001) o Duarte (1994) han trabajado definiciones fundadas en las condiciones históricas concretas que atraviesan a las personas de diversas edades en sociedades específicas. Esto los ha llevado a definir un concepto de juventud variable y complejo según las condiciones de edad, sexo, generación y clase social que posean las personas a las cuales se quiere investigar. Así podemos entender que "juventud" es una categoría sujeta a las distintas condiciones, sociales y subjetivas, por las que atraviesan las sociedades y personas. Y que, además, estas vivencias concretas corresponden a categorías simbólicas respecto de ciertos "modelos de ser joven" que las sociedades crean.

En este artículo proponemos entender cómo se materializaron y simbolizaron cuatro modelos de "ser joven" durante la segunda mitad del siglo XX. Los cuatro pertenecen a modelos de participación que las clases medias y altas latinoamericanas y caribeñas utilizaron y promovieron en determinados momentos históricos para la organización de las sociedades [2]. Hoy persisten manera de palimpsestos [3], mediante los cuales se organiza tanto los poderes establecidos de la sociedad como las fuerzas que buscan las rupturas del orden. Cada uno de los apartados está introducido por una vivencia concreta de un joven específico, y han sido redactados con base en experiencias de investigación previas o relatos de allegados. Además, hemos incluido en la reflexión una pequeña referencia a los enfoques académicos que han tratado de entender cada uno de los modelos. Por supuesto, no queremos caer en la trampa del esencialismo al señalar que estos cuatro modelos de participación son los únicos posibles; por el contrario, son apenas cuatro esquemas dentro de muchos otros existentes en todas las clases sociales.

Modelo 1: Juventud moralizada. La familia como base de la sociedad ideal

Ciudad de Guatemala. Enero de 1948. Roberto Morales Sic camina por las calles de la capital y recuerda una de las cosas que lo motivaron hoy a salir de casa. Cruza la sexta avenida, entra por el portal del comercio y llega a la Catedral; de camino ve diferentes carteles que le recuerdan las candidaturas de los partidos de cara a las próximas elecciones. Definitivamente Jacobo Arbenz será su elección, no le importan los rumores de que sea comunista, no los cree. Él y sus compañeros, los maestros, desde su estadía como estudiantes en la Universidad de San Carlos habían trabajado para arrebatar a Jorge Ubico su poder sempiterno y devolvérselo al pueblo que lo merecía, y eso no era comunismo, era dignidad. Además había conocido ya a Arbenz cuando hizo el servicio militar y le parecía un buen hombre. De eso tendría que convencer a su esposa, quien todavía no estaba muy enterada de que la reforma agraria o las uniones de trabajadores significaran avances para el país. Roberto sabía de la patria que quería que su hijo viera en veinticinco años, cuando tuviera la edad que hoy tenía su padre.

***

El modelo de juventud que vivió Roberto en la Guatemala en busca de un estado benefactor y un capitalismo social, viene formándose en nuestro subcontinente desde el principio de siglo. Este es el joven producto de los sistemas de socialización patriarcales, que el liberalismo puso en práctica a principios de siglo y que el keynesianismo (allí donde pudo aplicarse) reeditó.

Desde inicios del siglo XX el liberalismo convino una fórmula entre capitalismo y patriarcado, bajo la

[2] Es importante hacer una aclaración metodológica respecto de otro género de generalizaciones, específicamente las de Max Weber. No estamos proponiendo, como Weber, entender los modelos de juventud como "tipos ideales" en tanto estos son intentos de entender las acciones desde su raíz íntimamente racional "...mediante el cual comprender la acción real, influida por irracionalidades de toda especie (afectos, errores), como una desviación del desarrollo esperado de la acción racional" (Weber, 1999: 7). Para nosotros, los modelos no dan cuenta de una acción racional como criterio de inteligibilidad, sino que toman en cuenta toda clase de acciones, tanto racionales como irracionales, que tuvo un grupo social en determinada coyuntura específica.

[3] El término palimpsesto alude a tablas encontradas por los arqueólogos, las cuales poseen escrituras superpuestas y borrosas de diferentes tiempos históricos. Es utilizado por Jesús Martín Barbero (1998: 32) a manera de metáfora para explicar las identidades juveniles que emergen "...tenazmente aunque borrosas en las entrelíneas que se escriben en el presente". Aunque rescatamos esta metáfora, no suscribimos las características apolíticas y deshistorizadas que el autor atribuye a estas identidades.

cual procuró inculcar en las clases populares diversos criterios de moral social. Estos se fundamentaban en la organización de la sociedad por medio de la familia nuclear y el matrimonio monogámico cimentado en el amor romántico. La división de los papeles de género dentro de esta estructura social era clara: por un lado, los hombres como proveedores y trabajadores en la esfera pública; por otro, las mujeres como encargadas de las labores domésticas y de reproducción (tanto física como simbólica) en la esfera privada. Los hombres encargados de la administración pública y financiera, las mujeres de la economía doméstica y la educación de los hijos e hijas. El lema de este tiempo era "la familia como base de la sociedad" (Rodríguez, 2003a: 3ss.; Rodríguez, 2003b: 31ss.).

Más allá de la base, la familia era una representación micro de la sociedad creada por el Estado. Las políticas de moralización e higienización, impulsadas por los liberales en el principio de siglo y continuadas por el capitalismo keynesiano que se intentó en la mayoría de los países latinoamericanos desde los años treinta, inventaron un modelo de familia en que se vivía la jerarquía social en el seno del hogar. La administradora de esta jerarquía era la mujer y su papel consistía en ser madre formadora de los hijos de la patria. Es aquí donde aparecen los y las jóvenes como niños en espera de la adultez.

Este modelo de juventud es diseñado por el poder patriarcal y capitalista. Entiende que los jóvenes se hallan a la base de la pirámide social y su devenir "natural" es la aceptación pasiva de los papeles que las figuras de autoridad adultas imponen sobre ellos, tanto en la esfera privada como en la pública. En el hogar, el seguimiento de los dictámenes de la figura materna (como representante del poder patriarcal); en la esfera pública, aceptando las indicaciones de las diversas instituciones que el liberalismo crea para el moldeamiento de las personas jóvenes: la escuela, el ejército y, con el tiempo, la búsqueda de trabajo y la inserción en el mundo laboral y adulto (Feixa, 1999: 36-38).

En este modelo la juventud está inscrita en una visión de la sociedad idealizada, orgánica y armónica. Esta visión, que en un principio fue producto de críticas y enfrentamientos entre liberales (que reivindicaban el divorcio y el matrimonio civil) y católicos (que se oponían a estas ideas seculares), encontró ciertos puntos de unión entre las morales eclesiales y liberales, cimentados sobre todo en la idea de sociedad sin contradicciones. Un buen ejemplo lo encontramos en una publicación costarricense de 1925 llamada *El hogar católico* citada por Rodriguez (2003: 11), donde uno de los articulistas afirma:

> La sociedad que presido la forman conmigo mi mujer y mis hijos. Se denomina la familia. La cuota social no es única sino que varía según la condición de cada socio. Yo por ejemplo doy todo mi jornal... mi esposa contribuye con su cariño y cavilando para sacar cinco reales de cada peseta; mis hijos con su *docilidad y aplicación*... (el énfasis es nuestro).

Este modelo prodiga una juventud latinoamericana y caribeña heredera pasiva del orden y el progreso, elementos presentes en los dictámenes de los maestros que la sociedad le asigna, tanto en la esfera pública como en la privada. Estos maestros (madres, generales, profesores) son modelos de adultez a los que las generaciones se acercan de forma cronológica y progresiva (Zúñiga, 2004: 56).

De este modelo de juventud surgieron varias interpretaciones académicas acerca de esta etapa vital. Acá mencionaremos dos de forma sumaria, las cuales reflejan la visión de jóvenes que se había formado en nuestras sociedades. Las primeras entienden lo juvenil como agente económico dentro del "engranaje social", ellas priorizan el papel de la juventud como futuro del aparato productivo y la organización social (Induni, 2001: 8ss.; Revilla, 2001: 113); las segundas, que se desprenden de los estudios del psicólogo estadounidense Erick Erikson, enfocan a la juventud en un tránsito convulso y rebelde hacia una madurez estable y autocontrolada (Revilla, 2001: 115).

Habiendo sido socializado en ese modelo, Roberto Morales Sic a sus veinticinco años ya había transitado por la escuela y el ejército, estaba casado y tenía un hijo. Su juventud había sido un rápido tránsito a la adultez, sus maestros le habían enseñado las nociones de patria y familia y por ello se había alzado contra el dictador Jorge Ubico en 1944. Él mismo era ahora maestro y enseñaba a los niños el camino hacia la sociedad adulta.

Modelos 2a y 2b: Juventud militante. De la vieja ofensiva a la nueva resistencia

Córdoba, Argentina. Diciembre de 1973. Néstor D'Amico le da un beso a su esposa y abraza a su hija con cariño, sale a la calle del Barrio Bella Vista y mira el cielo amanecido, enciende el primer cigarro del día y camina apresurado. Va tarde, tiene que llegar antes de la hora de entrada a la fábrica para reunirse con el sindicato. Él como dirigente montonero no puede llegar tarde. Repasa rápidamente la agenda en su cabeza: primero la reunión con los compañeros del sindicato, luego trabajo, a la tarde salir a un curso de alfabetización que organiza para algunos habitantes de su barrio popular, por último clases en la universidad, hoy tocan el tema de la propiedad y lo ha esperado por meses. La agenda apretada no lo sor-

prende aunque si lo abruma, apenas ayer estuvo con todos sus amigos en la celebración de su cumpleaños número veintidós. De noche, cuando terminó extenuado sus actividades volvió a ver el cielo estrellado y saliendo de la Universidad encendió su último cigarrillo del día. Es lo último que se supo de él, nunca más volvió a su casa, ni se comunicó con sus familiares o amigos. Al día siguiente la esposa de Néstor apenas tuvo tiempo de recoger unas pocas de sus cosas, y se fue a refugiar con su hija donde unos amigos del campo, luego se exilió por más de diez años en España.

Mendoza, Argentina. Enero de 1994. Lo único que recuerda Victoria de esos días, hace más de dos décadas, es el latido acelerado del corazón de su madre, mientras corrían con sus pocas pertenencias. Ella volvió del exilio con su madre en 1986, al final de la dictadura; hoy, a casi diez años de su llegada, no sabe cómo entender la sociedad que la acoge tanto como la malquiere. Reiteradas veces pasan por su mente los rechazos que sufrió por sus compañeros o maestras de la escuela. Estudia desde hace varios años filosofía, para comprender un poco más su entorno y a su padre. A menudo piensa que no puede decir que "el pasado es pasado y ya fue". Para ella, el pasado esta pasando, la desaparición de su padre es un hecho que no puede quedar allá condenado a la desmemoria. Por eso milita en H. I. J. O. S., para sentir en cada manifestación, en cada cántico o carnaval, que la memoria de su padre sigue viva y que el pasado está vivo, tan vivo como los hijos de puta que jefearon la dictadura y para ellos lo único que espera es juicio y castigo. En el rescate de la memoria de su padre está también el cuestionamiento de la sociedad donde vive.

***

En realidad, en este apartado tocaremos dos tipos de modelos cruzados por un solo eje: la militancia de las personas jóvenes en grupos de transformación de la sociedad. En este sentido debemos ver dos tipos de sociedades: la primera, ubicada en el capitalismo keynesiano de los años sesenta y setenta; la segunda, desde el capitalismo neoliberal de finales del siglo XX.

En cuanto a la primera sociedad, la de Néstor, las clases políticas de América Latina y el Caribe luchaban por impulsar un modelo de capitalismo nacional en continuidad con el capitalismo de mitad de siglo que acabamos de explicar. Se sustentaba en políticas como la sustitución de importaciones, el crecimiento del poder público y el protagonismo de las industrias nacionales, tanto estatales como privadas. La creación de espacios de socialización dependientes del Estado (como universidades, educación pública o empresas públicas) se encontraba en ascenso. Las industrias culturales (televisión, literatura, etc.) se realizaban con una óptica nacional y nacionalista. El sentimiento identitario predominante en la época era la identificación nacional (Urresti, 2000: 184). Era en definitiva, un modelo que buscaba rescatar al capitalismo de sus crisis cíclicas a partir de la gestación de riqueza en manos estatales. La diferencia en este momento histórico con el modelo anterior, no remite a la clase de sociedad en la que se vivía, sino a la percepción de las personas jóvenes respecto de esta.

A nivel mundial dio comienzo una serie de acontecimientos que despertarían a la juventud como un actor social beligerante contra el orden social existente. El papel orgánico que observábamos en el modelo anterior, derivado del moldeamiento pasivo de la juventud según sus figuras adultas, cambiaría radicalmente. Daba inicio una sucesión de procesos revolucionarios en todos los planos de la vida cotidiana: la política, la sexualidad, la estética, etc. En América Latina y el Caribe el impacto de estos acontecimientos se empezó a sentir en el protagonismo que asumían las agrupaciones de estudiantes universitarios, reivindicando su papel junto con obreros y campesinos que procuraban un cambio profundo en las estructuras político-económicas del capitalismo (Urresti, 2000: 186ss.).

De allí nacieron colectivos juveniles como "los montoneros" (donde militaba Néstor) y gran cantidad de organizaciones en contra del orden establecido. El papel de reproductor pasivo que la cultura occidental había depositado en las personas jóvenes se transformaba de modo radical. Los y las personas jóvenes junto a otros actores sociales (como intelectuales, obreros y artistas), asumieron el reto de modificar las relaciones sociales de producción y con ello el modelo de sociedad donde se vivía. Se enfocaron en un tipo de cambio relacionado con las formas estructurales de la política del momento, inspirados mayoritariamente en ideas de corte socialista de diferentes vertientes [4].

Este modelo de juventud latinoamericano y caribeño fundó sus estrategias en la modificación de los poderes públicos (abolición del capitalismo, reforma radical del Estado, etc.), sin embargo, a diferencia del movimiento en los países industrializados, la revolución no llegó a las estructuras de la vida privada (como el modelo patriarcal de familia, el papel de las mujeres en la sociedad) [5] (Feixa, Costa y Saura, 2002: 12ss.).

---

[4] Es de rescatar la idea de que el modelo o paradigma de cambio no era uno solo, existieron muchas tendencias no siempre armónicas dentro de la izquierda del momento: maoístas, trotskystas, marxistas leninistas, anarquistas, etc.

[5] Es de resaltar que tendencias como el feminismo, el ecologismo o el pacifismo (lo que posteriormente fueron llamados "nuevos

La rebelión juvenil continental sirvió para implantar una imagen social del joven como rebelde político, lo cual lo distanciaba de la visión del modelo anterior. La juventud pasó de ser una categoría continua entre la infancia y la adultez, a ser una etapa definida con una identidad propia, especialmente proclive al cambio social drástico.

El porvenir de esta generación, así como el de Néstor, fue la eliminación tanto física como simbólica del plano social. Las dictaduras en América Latina, se fijaron la meta de eliminar de forma definitiva y salvaje este modelo de juventud. De esta manera la derecha política reaccionó imponiendo tortura, cárcel y muerte a este tipo de jóvenes y al resto de actores sociales que propugnaban por cambios profundos. Todo ello para instaurar un modelo de capitalismo mucho más agresivo, en el que se inscriben otros modelos que veremos más adelante.

A nivel explicativo, los discursos académicos que acompañan estas manifestaciones sociales son tres. El primero es el que se denomina "juventud como agente de cambio social", donde se asume a las personas jóvenes como portadoras de innovaciones de cambio social, mediante las cuales se originan otras formas de vida en el recambio generacional. El segundo discurso es "la contestación juvenil", por el cual se expresa que las juventudes no se sienten reflejadas o acogidas por las instituciones sociales creadas por las generaciones adultas, lo que las lleva a contestar con criterios axiológicos diferenciados (Revilla, 2001: 109-111). La tercera de las teorías es la de la contra cultura, desarrollada por ideólogos de izquierda (Marcuse), que ve a la juventud como "vanguardia de la sociedad futura, optando por la revolución cultural más que por la ruptura política" (Feixa, Costa y Saura, 2002: 11).

La instauración del modelo neoliberal por parte de las dictaduras a lo largo del subcontinente indujo un cambio en la cultura, la sociedad y la política. Un proceso histórico que dio pie al modelo de sociedad del que Victoria, la chica del segundo relato, es parte. En este proceso, las clases político-empresariales realizaron varias operaciones para iniciar una estrategia de acumulación de la riqueza producida en el modelo anterior. Por medio de los programas de ajuste estructural, introducidos por imposición del Fondo Monetario Internacional a los gobiernos, se logró eliminar las políticas proteccionistas de las economías nacionales y con ello impulsar la iniciativa del "libre comercio" a escala mundial.

El poder público predominante en la forma anterior pasó a poder privado. El capital se desplazó de la generación pública a la especulación privada. Desaparecieron políticas puestas en práctica anteriormente como la sustitución de importaciones o el pleno empleo, que fueron reemplazadas por la reducción del gasto público y el traslado de competencias de la burocracia pública a la burocracia privada. El aumento del desempleo y la exclusión social en este modelo fue patente. Por supuesto, toda esta dinámica significó una reducción en el modelo estatal en su totalidad y un incremento del poder de veto de las firmas privadas en las decisiones públicas (Urresti, 2000: 190ss.).

Los ámbitos de socialización públicos instituidos en el modelo anterior como la escuela, el ejército o las universidades, fueron desmantelados para dar paso a instituciones privadas [6]. Estos bienes son ahora mayoritariamente para quien pueda pagarlos. De allí que las grandes instancias aglutinadoras anteriores como los sindicatos o los frentes universitarios se hayan desmovilizado.

En el ámbito mundial el derrumbe del modelo soviético y con él del campo socialista, introdujo la creencia del capitalismo como única sociedad posible y deseable y al estado liberal de derecho como su garante.

Las grandes agrupaciones sindicales o partidos políticos fueron reducidos en número o desaparecidos por una crisis de legitimidad y representación presente en toda la sociedad (Urresti, 2000: 194).

En el aspecto cultural, la producción que otrora fue orientada al ámbito nacional y nacionalista ahora se efectúa de manera transnacional, concentrada principalmente en audiencias exclusivas y con una fuerte impronta proveniente de los Estados Unidos. De allí que el sentimiento nacionalista haya sido desestructurado para dar paso a formas de identificación más específicas dependientes de las formas de mercado (Urresti, 2000: 192ss.).

En este contexto la reformulación de la militancia, como nuevo modelo latinoamericano y caribeño de juventud, pasa por el reconocimiento de que no se cuenta con la misma fuerza, ni con los mismos recursos a nivel mundial. Las personas con afinidades de transformación se organizan en colectivos que combaten tanto en áreas estructurales como identitarias. Así como Victoria se organiza para reclamar por la memoria de su padre desaparecido, para hacer patente la identidad en un contexto donde se quiere borrar todo rastro de ella, muchos otros militantes a nivel mundial como feministas, ecologistas, pacifistas, asu-

movimientos sociales") ya existían en este momento histórico, sin embargo, en América Latina y el Caribe no tenían la misma fuerza que las ideas de toma del poder público.

[6] En el caso peculiar de los ejércitos, este proceso estuvo acompañado de la protesta de organizaciones de la sociedad civil, lo que logró se redujera su participación en la vida política nacional, a la vez que se les impuso, en la mayoría de los países, la prohibición del reclutamiento obligatorio.

men reivindicaciones de cambio en el espacio cotidiano (elemento poco reconocido en las luchas anteriores).

Estos movimientos manifiestan un resurgimiento y una conexión en el momento en que se organizan para las manifestaciones de carácter transnacional. A mediados de los años noventa aparecen modalidades de agrupación y disidencia que deciden combatir a la cultura del libre mercado en el plano transnacional. De esta manera principia una ola de manifestaciones que se extiende por todo el mundo (Seattle, Davos, Praga, etc.) en persecución de las reuniones del capital privado y los Estados del norte. En América Latina y el Caribe esta ola de manifestaciones mundiales se concreta con la realización del primer Foro Social Mundial, en Porto Alegre, Brasil, en el 2001, el cual ha venido acompañado por un incremento de la conflictividad social por parte de diversos actores en el continente (Seoane y Taddei, 2002: 152ss.).

Este nuevo modelo de militancia, como nuevo modelo de juventud, reinventa la identificación y la protesta tanto en su forma como en su contenido poniendo

> ...énfasis en la generación de prácticas organizativas horizontales... nuevas formas de protesta [haciendo una mayor alusión a elementos lúdicos como el carnaval y la música], en el cuestionamiento de los modelos tradicionales de organización política y, simultáneamente, en la búsqueda de articulaciones y confluencias más amplias (Seoane y Taddei, 2002: 163).

Las formulaciones académicas que han tratado de explicar estas nuevas militancias no enfatizan necesariamente en el tema de la edad sino en la forma de organización. En este sentido diríamos que las teorías de los "nuevos movimientos sociales" hicieron un primer intento por comprender estas agrupaciones desde la identidad (Feixa, Costa y Saura, 2002: 12). De igual modo, para entender estos grupos se ha retomado el discurso de la "contestación juvenil", que también se utilizó para las viejas militancias.

No podemos entender el modelo de juventud de Néstor sin el de Victoria, ni viceversa. Si bien no podemos afirmar que una es continuidad de la otra, sí podemos identificar algunos puntos de encuentro en propuestas generales: como el cambio radical de las estructuras de la sociedad o la lucha en contra del capitalismo y sus efectos. Aun así, en el accionar concreto, las dos militancias están enfocadas desde lugares absolutamente distintos: la primera con un enfoque nacionalista de liberación, la segunda en un accionar global que trasciende las fronteras nacionales. En síntesis, para un capitalismo que se transforma en diferentes formas de sociedad, una militancia que surge de cada una de ellas.

Modelo 3: Juventud cómplice con el sistema neoliberal

Ciudad de México. Abril de 1992. Vanessa Portocarrero, Vane para las amigas, sale de su rutina de ejercicios a las siete de la mañana, se monta a su carro que la lleva a su apartamento en colonia del Valle, calle Amores. Con gran cargo de conciencia desayuna una tostada y su tasa de café: definitivamente tiene que detener esa manera compulsiva de comer. Alista su almuerzo de pan integral, jamón de avestruz y alfalfa, se viste con su suéter Oscar de la Renta y sale rumbo a la Universidad Panamericana, donde pronto se recibirá como pedagoga. En el camino recibe una llamada de Johnny, su amigo especial como prefiere decirle, para invitarla esta noche al bar de moda. Entra a la universidad y en el área de jardínes, unos camarógrafos le piden que les conceda unas imágenes con unas de sus amigas; ella accede y luego se entera que son para la campaña política del PAN. Lo único que sabe de ese partido es que el papi de Anita es una figura importante allí, y que por andar en eso de la campaña política no podrán ir de *shopping* el próximo fin de semana a San Antonio, Texas.

***

La Latinoamérica y el Caribe de los cuales es parte Vane, como explicamos en el modelo anterior, refiere al capitalismo neoliberal instaurado con ayuda de las dictaduras de seguridad nacional. Ahora que, el modelo de juventud de este personaje no es el modelo activista y contestatario a tal sistema sino, por el contrario, el modelo cómplice con él.

Habiendo explicado ya el surgimiento del neoliberalismo como orden social dentro del capitalismo avanzado, queremos concentrarnos en varios de sus aspectos para explicar este modelo: la cultura de la obsolescencia, la industria cultural de la moda y la juvenilización de la sociedad.

La avanzada capitalista ha traído consigo la reordenación de las cadenas de producción de manera que los productos tecnológicos han reducido sus ciclos de vida, intensificando su producción, tecnificación y consumo [7]. Este proceso ha venido aparejado a un crecimiento de la especialización del consumo, en el cual se privilegia la diversidad de públicos, llamados en el lenguaje publicitario "nichos de mercado".

[7] Tal vez por eso observa usted que mientras en su casa se han comprador tres refrigeradoras en los últimos diez años, su abuela conserva la misma refrigeradora de manufactura alemana que compró hace cincuenta y cinco años.

> La primera consecuencia [de esto] es que el mundo de la producción trata de adaptarse rápidamente a la demanda, cubriendo sus variaciones y tratando de estimularlas, lo cual conlleva constante variación de ofertas y segmentación del consumo (Urresti, 2000: 188).

Esta dinámica pone a funcionar una industria cultural basada en lo "eternamente nuevo", ligada necesariamente a la moda como la tendencia occidental donde quedan de manifiesto el carácter estético banal y antitradicionalista. Aquí la lógica del tiempo se acorta en los distintos tractos que dura "el vestido de moda, la música de moda, el bar de moda" (Margulis y Urresti, 1995: 110). La imagen utilizada para promover tales industrias de lo "eternamente nuevo" es la de lo juvenil, lo que se hace desde la visión esencialista de un joven armonioso y desenfadado, que va por la vida sin problemática de ninguna índole. Estas imágenes se popularizan mediante el uso intensivo de la publicidad, como herramienta de introducción, tanto en la vida pública como en la privada, de esta clase de estéticas (Margulis y Urresti, 1998: 14ss.).

Todo ello convierte a la cultura occidental en una cultura que autores como Duarte (2001) o Margulis y Urresti (1998), han llamado "juvenilizada". En ella, la imagen de la juventud convertida en fetiche (de salud, de esperanza, de estudio, de distancia frente a la muerte) se promociona de manera saturada en las pautas publicitarias, especialmente en lo que atañe a la imagen.

Ahora bien, este modelo de juventud no es creado exclusivamente por la mente de los informáticos, ni reside en el vacío de imágenes mercadotécnicas, más bien, tiene su correlato en las juventudes de las elites económicamente poderosas de América Latina y el Caribe, es decir en Vane. Cámaras, micrófonos y reflectores se hallan volcados por entero hacia las figuras que reflejen el triunfo estético y político del sistema imperante y esta repetición de imágenes transforma a esta juventud en norma. Así como en el modelo anterior la juventud estaba enfocada en la ruptura y las protestas, hoy el mensaje mediático crea un modelo-espejismo cimentado en la inacción, el conformismo y la política banal.

Los discursos a nivel académico que tratan de apropiarse de esta vivencia de la juventud son los basados en el hedonismo y la condición narcisista que poseen esta categoría de jóvenes, alimentados desde la inactividad política, el desentendimiento con los fenómenos de su entorno y la disociación con el patrón militante que existió años antes [8].

Viviendo bajo estos parámetros, Vanesa es la figura ideal del neoliberalismo triunfante. Una "niña bien", como se les dice a las mujeres jóvenes de clases altas en México, con un nivel de vida que le da para mantenerse en un apartamento lujoso del Distrito Federal, con preocupaciones sociales que no trascienden de la duda acerca de cómo se verán su cabello y su blusa el día de mañana.

Modelos 4a y 4b: Identidades juveniles, entre la subversión y la cooptación

Alajuela, Costa Rica. Diciembre 1970. La Universidad es un verdadero alboroto desde las manifestaciones contra ALCOA; al final de este año nadie sabe bien si este mundo es el mismo. Así pensaba María desde su casa en Carrizal. Ella y varios amigos habían conseguido una casa grande donde vivir, manteniéndose de sus escasos salarios recién egresados de la Universidad. La opción de la vida comunal no era fácil para ninguno de ellos; cada uno había tenido que enfrentar a sus familias para explicarles que salir de la casa sin casarse no era tan malo, que era simplemente un estilo de vida diferente. De todos ellos, María era quien había llevado la peor parte. Sus padres le habían dicho todos los argumentos: que eso era una moda *hippie* y que esos muchachos eran cochinos (no se bañaban), que las muchachas que viven con otros muchachos sin casarse parecen putas, etc. Con todo, un día María armó su morral y sin pedir perdón o permiso salió de su casa a la comuna. La vida para ella y para Costa Rica nunca sería la misma.

San José, Costa Rica. Noviembre 2003. Augusto es y se siente *punk* desde hace mucho. Comenzó con unos amigos de la esquina de su casa que escuchaban una

[8] El problema principal de estas teorías es que se han utilizado para entender otros modelos juventud. Ello ha producido un tipo de discurso que analiza mediante la satanización de las formas de socialización juvenil, y que emergió con la expansión de los medios de comunicación y el creciente desinterés de las personas jóvenes por la política formal. Esta situación se agrava cuando tal discurso se mezcla con teorías como la del "imperialismo cultural", que terminarán por dar alegatos de penalización más que criterios explicativos de la realidad juvenil. Para muestra el fragmento de un texto clásico acerca del narcisismo juvenil: "En estas tierras de jóvenes, jóvenes que se multiplican sin cesar y que no encuentran empleo, el tic-tac de la bomba de tiempo obliga a los que mandan a dormir con un solo ojo. Los múltiples métodos de alineación cultural, las máquinas de *dopar y de castrar*, cobran una importancia cada vez mayor... En este sentido también opera, deliberadamente o no, la importancia de una falsa contra-cultura que encuentra un eco creciente en las nuevas generaciones de algunos países latinoamericanos... [la cual se entiende como]... *sub-producto de la sociedad del ocio y el despilfarro, que se proyecta hacia todas las clases sociales a partir del anti-convencionalismo postizo de las clases parasitarias*" (Galeano, 1976: 7s.) (el énfasis es nuestro).

música que le pareció fascinante; luego descubrió que esta música tenía una indumentaria, una forma de pensar y de vivir. Definitivamente tiene algo de especial vestirse así todo de negro con botas y mojete, la gente lo nota. Desde que se empezó a sentir más *punk* trata de informarse sobre el movimiento a nivel mundial, visita varias páginas en internet para enterarse de las problemáticas de otras bandas y otros grupos en el mundo. Además, milita con un grupo de *anarcopunks* que se reúnen en el centro de San José. Le interesan de modo especial las letras de A. N. I. M. A. L. y La Polla Records por sus contenidos políticos. Lo que más le gusta de ser *punk* es sentirse parte de algo tan grande y concreto, con tantas cosas que decir y gente tan joven adentro.

***

María y Augusto son parte del cuarto y último modelo de juventud que estudiaremos. Al igual que en el caso de la militancia, consideramos que hablamos de dos modelos cruzados por un mismo eje: la agrupación en torno a una sensibilidad estética y política. A estos grupos se les ha llamado de muchas formas: subculturas, contraculturas, culturas juveniles. Nosotros les llamaremos identidades juveniles.

Estas agrupaciones de jóvenes nacieron en los países triunfantes del Occidente capitalista de posguerra y se extendieron después por América Latina y el Caribe. El clima de la época era de florecimiento económico y desencanto con la política tradicional, donde diversos factores materiales se juntaron para hacer florecer este tipo de colectivos. En primer lugar, las condiciones creadas por el Estado de Bienestar para que el segmento joven de la sociedad pudiera disfrutar de políticas públicas tocantes a salud, educación, etc., alargando el proceso de pasaje de la "infancia" a la "adultez". El segundo elemento, la crisis de la autoridad patriarcal[9] que se vio expresada en movimientos antiautoritarios como el de los *hippies* o revueltas como la de la tristemente célebre Plaza de las Tres Culturas en México. El tercer elemento es el mercado dirigido de modo exclusivo a la adolescencia, gestado en esta época y que produce un distanciamiento simbólico de las generaciones adultas al tener "su propia ropa", "su propia música", etc. El cuarto elemento sería una amplia expansión de los *mass media*, los cuales han logrado establecer redes transnacionales de relaciones caracterizadas por la apropiación de la tecnología de las generaciones jóvenes, lo que proporciona un leguaje común que diferencia a las personas jóvenes de las edades adultas.

[9] Agregaríamos que este tipo de autoridad es propia del modelo número uno, en la cual sobre la imagen del "patriarca" descansa la reproducción de los valores de la sociedad moderna y la adecuada conducción de sus apoderados (la familia) "hacia la ruta del progreso".

Por último, tenemos un proceso de erosión de la moral puritana y conservadora y un realce de la liberalización de la sociedad.

Esta serie de factores materiales crearon un fenómeno que, aunque se inició en los países centrales, repercutió en el resto del mundo originando una cadena de significación transnacional. En América Latina y el Caribe, los países con un mayor desarrollo de la industria cultural fueron los primeros en documentar este género de sensibilidades juveniles. El caso mexicano es un ejemplo donde la cultura *hippie* y a *go go*, o bien el festival de Avandaro en 1971, dan cuanta de una sensibilidad estética naciente (Urteaga, 2002: 35ss.).

La sociedad latinoamericana y caribeña donde nacieron estas representaciones es la del Estado benefactor, lo que nos indica que este modelo de juventud es contemporáneo con la vieja militancia. La imagen más popularizada del mismo es la del "hippie", la cual se promovió en contraposición con el joven militante. Estas agrupaciones se caracterizaron por formas de vida colectivas y solidarias, tratando de reivindicar ideologías ajenas a Occidente (como la medicina natural o las prácticas de meditación orientales). Así como los esquemas de militancia pasaron por la ruptura del esquema político, estas agrupaciones reivindicaron el quiebre en el modelo estético tradicional, lo mismo que la apropiación del cuerpo como territorio simbólico. Estaba en juego la concepción de "lo bello", como esquema normativo en la sociedad occidental (Jiménez, 1996: 25ss.). Esto les valió, como a María, duros enfrentamientos con la moral puritana de la época, que deslegitimaba las nuevas formas de socialización recurriendo a satanizaciones de prácticas como la formación de comunas, el rechazo del matrimonio, la aceptación de la diversidad sexual.

Ahora bien, de igual modo que la militancia se ha transformado conforme la sociedad, las identidades juveniles también lo han hecho. Los factores materiales que dieron inicio a este modelo de juventud no se mantienen incólumes, y tampoco estas agrupaciones de jóvenes que también se han modificado.

Con el paso del capitalismo benefactor al neoliberal, se han intensificado con gran fuerza las intentonas de cooptación sobre estos colectivos juveniles. La tendencia que apuntábamos más arriba acerca de la especialización del mercado en diferentes nichos, se ha valido no solamente de la estética oficial sino asimismo de las estéticas alternativas para convertirlas en mercancía. En la actualidad, las culturas juveniles están imbuidas en un contexto de constante cooptación estética. Se diría, a manera de caricatura, que los diseñadores de las industrias de ropa se mantienen en constante observación de las innovaciones en los vestidos de las identidades juveniles para copiarlas.

Además, la existencia de espacios de socialización públicos se ha restringido a favor de espacios privados. De esta forma, los espacios de formación de

identidades juveniles se han restringido al ámbito de lo privado o bien a la proscripción de lo público. Igualmente, la expansión de los progresos tecnológicos ha profundizado los canales de comunicación transnacional, por lo que las redes de conexión estética a escala internacional son cada vez más fuertes. Esto permite a Augusto sentirse parte de este movimiento a nivel mundial y seguir constantemente la pista de grupos argentinos o españoles mediante internet.

En sí mismas las culturas juveniles se han modificado y diversificado. De los *hippies*, los *beat* o los *punks* originales han nacido cientos de denominaciones distintas como *dark*, góticos, *skinheads*, *anarco-punks* (como a los que pertenece Augusto); así como "latinoamericanizaciones" de los movimientos originales [10].

Otro cambio que observamos es que la ampliación del mercado ha traído consigo la disminución de la edad de los participantes. Mientras que en las viejas generaciones se acostumbraba que los militantes tuvieran edades universitarias, en la actualidad las identidades juveniles se forman en la secundaria (a veces primaria) y se mantienen en muchos de los casos hasta edades universitarias. Asimismo, la apropiación de la tecnología por parte de las generaciones más jóvenes ha provocado en este movimiento una tendencia transnacional mucho más marcada que en sus inicios.

Existen dos formas de apropiación académica de estos movimientos. Una, que estuvo en boga durante los años setenta y parte de los ochenta, podríamos denominarla como "la teoría del imperialismo cultural". Se basaba en las teorías marxistas ortodoxas que caracterizaban toda propuesta cultural proveniente de los países centrales como un intento de dominio y "adormecimiento de conciencia revolucionaria". Evidentemente, esta teoría era más una moralina punitiva que un intento de entendimiento de la realidad, lo que desembocó en análisis obtusos y vagos acerca de estos grupos.

Tenemos, por otro lado, las teorías que priorizaban a los sujetos juveniles, con las que comenzaron a aparecer las reflexiones de la escuela de Birmingham y las teorías de la contracultura (que citamos antes), las cuales abrieron la puerta para pensar la juventud como una organización identitaria con rasgos propios en forma de subculturas y contraculturas (Feixa, 1999: 71ss.). Reflejos de esta teoría los tenemos hoy en una nueva avanzada de estudios culturales latinoamericanos y caribeños sobre el tema de juventud, donde destacan los trabajos de Rossana Reguillo (2000), Manuel Valenzuela (2002), Mario Margulis y Marcelo Urresti (1998).

[10] Al contrario de la contraposición entre la vieja militancia y las identidades juveniles nacientes, el modelo de las identidades juveniles contemporáneas es sumamente compatible con el de militancia actual. Prueba de ello es la gran cantidad de grupos musicales solidarizados con las luchas contra la mundialización neoliberal como: Manu Chau, Actitud María Marta, Todos tus muertos, Ataque 77, Maldita vecindad y los hijos de quinto patio, etc.

Entre María y Augusto hay una transformación tanto social como política respecto a los criterios de vivencia simbólica de la sociedad imperante. Por momentos nos pareciera visualizar mucho más a Augusto que a María, o sea, que al parecer, las identidades a las que ellos pertenecen emergen en la actualidad como un criterio nuevo de organización juvenil, no obstante existían desde hace ya bastante tiempo pero eran opacados por otros modelos de juventud de central importancia para el momento histórico que se vivía. Esto ocurrió en el caso del modelo militante, que ensombreció e incluso penalizó la vivencia de la identidad calificándola de "identidad importada" o "identidad imperialista".

Conclusiones

La visión de la juventud como una categoría concreta e histórica nos lleva a apropiarnos de la vivencia cultural de este periodo de la vida, con todas las contradicciones que esto implica. Como vemos, hoy subsisten estos cuatro modelos de juventud a manera de palimsestos, dibujados en la tabla de la realidad desde momentos diferentes de la historia y con presencias parciales.

En la actualidad los jóvenes orgánicos con el Estado Benefactor alimentan estructuras como los partidos políticos tradicionales o las pastorales juveniles, donde encuentran referentes de la sociedad orgánica y patriarcal. Por otro lado, las nuevas militancias crean formas de agrupación desde los movimientos ecologistas, feministas y las agrupaciones políticas horizontales, donde se gestan las nuevas utopías para otro mundo posible y deseable. Las personas jóvenes cómplices del sistema neoliberal, viven también a plenitud la realidad dependiente del consumo que ha diseñado el sistema social en que vivimos; ellos conforman las nuevas filas empresariales que perpetúan la economía especulativa. Por último, las identidades juveniles crecen en número de militantes y las redes transnacionales de transmisión de información les permiten cada vez más una mayor cobertura global.

Podríamos, igualmente, anotar que la recurrencia de los modelos no es una estructura privativa de la mentalidad cotidiana. Se expresa además en las líneas de acción que siguen diversos discursos oficiales, que enalten unos modelos de juventud (sobre todo los orgánicos y los neoliberales) en detrimento de otros modelos (como el de las identidades juveniles o los de la militancia).

Por supuesto, no hablamos de "tipos puros" en sentido weberiano, sino de abstracciones analíticas nacidas de la experiencia que nos permitan entender algunas de las diferentes concepciones de juventud con las que nos manejamos en nuestra vivencia cotidiana. De esta forma, nada impide que los modelos no

se mezclen entre sí, en sujetos o situaciones concretas. Asimismo, el hecho de que estos sean modelos formulados desde las clases medias o altas, no quiere decir que no sean retomados también en las clases populares sobre todo bajo el formato de la moda.

Esta modalidad de aprehensión, desde las condiciones históricas y concretas de la juventud, permite extenderse en el análisis acerca de la diversidad de propuestas que podemos encontrar, y no perdernos en definiciones que recurran a la "esencia de la juventud" en características como la jovialidad, horizontalidad, tolerancia; o bien en reduccionismos conceptuales que constriñen la condición de juventud a un rango etario.

Hemos visto además como estos modelos no solo son diferentes, sino contradictorios, en el tanto que las distintas concepciones de juventud se rebaten unas a las otras. Por ejemplo, en muchos de los casos las generaciones del modelo de la vieja militancia depositaron en sus hijos la posibilidad de vivencia de su propia juventud, sin embargo estos en la actualidad niegan la juventud anhelada por sus padres para vivir un modelo propio de las identidades juveniles.

Para el caso de las teorías que han explicado las relaciones sociales juveniles, tenemos que estas son producto de un momento histórico y una relación social específica. La aplicación maniquea de tales teorías ha caído en esencialismos o reduccionismos, o bien se ha analizado jóvenes de un modelo determinado con teorías correspondientes a otro modelo. Este es el caso de aplicar erróneamente las teorías narcisistas a las identidades juveniles, olvidándose de todo el potencial de creación de estas agrupaciones.

Ser joven en la actualidad en América Latina y el Caribe, implica una compleja trama de significados que pasa por definirse dentro de modelos de juventud inventados en diversos momentos históricos por distintos actores sociales. Acá hemos repasado apenas cuatro modelos popularizados por las clases medias y altas de nuestro subcontinente, no obstante habría que ampliar la caracterización a las visiones de las clases populares y sus maneras de inventar los procesos de hacerse joven en sus contextos.

Bibliografía

Duarte, Klaudio (1994). "La resistencia de los jóvenes en un país capitalista pobre y dependiente", en *Pasos* No. 53 (mayo-junio), págs. 5-21.

Duarte Quapper, Klaudio y otros (2001). "(Contra) culturas y agrupaciones juveniles", en Duarte Quapper, Klaudio; Zambrano Intriago, Danahé (eds.). *Acerca de jóvenes: contraculturas y sociedad adultocéntrica*. San José, DEI.

Galeano, Eduardo (1976). "Defensa de la palabra", en *El Tigre Azul y otros artículos*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.

Feixa, Carles (1999). *De jóvenes, bandas y tribus. Antropología de la juventud*. Barcelona (España), Editorial Ariel.

Feixa, Carles; Costa, Carmen y Saura, Joan (2002). "De jóvenes, movimientos y sociedades", en Feixa, Carles; Costa, Carmen y Saura, Joan. *Moviminentos juveniles: de la globalización a la antiglobalización*. Barcelona (España), Ariel Social.

Jiménez Jorge (1996). "Vicisitudes de la estética. De la estética dada al punk", en *Comunicación* Vol. 9 No. 1 (noviembre).

Induni Alfaro, Gina (2001). *Sujeto juvenil latinoamericano. Construcción de identidades y diferencias en el capitalismo multinacional*. Trabajo final de graduación, maestría en Estudios Latinoamericanos. Universidad Nacional, Costa Rica.

Margulis, Mario (2001). "Juventud: una aproximación conceptual", en Donas Burak, Solum (comp.). *Adolescencia y juventud en América Latina*. Cartago (Costa Rica), Editorial Tecnológica de Costa Rica (Libro Universitario Regional).

Margulis, Mario; Urresti, Marcelo (1995). "Moda y juventud", en *Estudios Sociológicos* Vol. XIII, No. 37.

Margulis, Mario; Urresti, Marcelo (1998). "La construcción social de la condición de juventud", en Margulis, Mario; Laverde, Cristina María (eds.). *"Viviendo a toda": Jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades*. Santa Fe de Bogotá, Siglo del Hombre Editores.

Marcuse, Herbert (1984). "El concepto de esencia", en Marcuse, Herbert. *La agresividad en la sociedad industrial avanzada*. Madrid, Alianza Editorial.

Revilla Castro, Juan Carlos (2001). "La construcción discursiva de la juventud: lo general y lo particular", en *Papers* Nos. 63/64.

Reguillo Cruz, Rossana (2000). *Emergencia de las culturas juveniles. Estrategias del desencanto*. Buenos Aires, Grupo Editorial Norma.

Rodríguez Sáenz, Eugenia (2003a). *Los discursos sobre la familia y las relaciones de género en Costa Rica (1890-1930)*. San José, Editorial Universidad de Costa Rica, Serie Cuadernos de Historia de las Instituciones de Costa Rica No. 2.

Rodríguez Sáenz, Eugenia (2003b). *Las familias costarricenses durante los siglos XVIII, XIX y XX*. San José, Editorial Universidad de Costa Rica, Serie Cuadernos de Historia de las Instituciones de Costa Rica No. 4.

Seoane, José; Taddei, Emilio (2002). "Epílogo: Los jóvenes y la antiglobalización", en Feixa, Carles; Costa, Carmen y Saura, Joan. *Moviminentos juveniles: de la globalización a la antiglobalización*. Barcelona (España), Ariel Social.

Urresti, Marcelo (2000). "Paradigmas de participación juvenil: un balance histórico", en Balardini Sergio (comp.). *Participación social y política de los jóvenes en el horizonte del nuevo siglo*. Buenos Aires, CLACSO.

Urteaga Castro Pozo, Maritza (2002). "De los Jipitecas a los punketas rock y juventud mexicana desde 1968", en Feixa, Carles; Molina, Fidel y Alsinet, Carles (eds.). *Movimientos juveniles en América Latina. Pachucos, malandros, punketas*. Barcelona (España), Ariel Social.

Valenzuela Arce, José Manuel (2002). "De los pachucos a los cholos. Movimientos juveniles en la frontera México-Estados Unidos", en Feixa, Carles; Molina, Fidel y Alsinet, Carles (eds.). *Movimientos juveniles en América Latina. Pachucos, malandros, punketas*. Barcelona (España), Ariel Social.

Weber, Max [1922] (1999). *Economía y sociedad*. México, D. F., Fondo de Cultura Económica.

Zúñiga Núñez, Mario (2004). *Cartografía de los mundos posibles: El rock y regge costarricense según sus metáforas*. Tesis para optar por el grado de maestría en Ciencias Sociales. San José, FLACSO. ■

JUVENTUD POPULAR Y LA CALLE COMO ESPACIO

Priscilla Carballo

"Paredes, cemento, madera, asfalto... hagamos gritar la calle"

El sector juvenil es un grupo poblacional muy importante en América Latina y el Caribe, el cual a lo largo de la historia ha participado en una serie de procesos sociales como revoluciones, manifestaciones, actividades culturales, revueltas deportivas, etc.

Sin embargo, generalmente, estos y estas jóvenes salen a la vida pública por los medios de comunicación como objetos de erotismo o, como potenciales consumidores; su otra opción es como delincuentes, y se tiende así a "chapulinizar" o "satanizar" lo juvenil, aniquilándoseles como sujetos y sujetas sociales.

En este artículo se pretende esbozar un acercamiento a las dinámicas juveniles, en un intento de entender su lógica vital "desde dentro" para conocer el lugar a partir del cual se relacionan con el mundo adulto.

Se intenta analizar algunas de estas manifestaciones juveniles rescatando la noción de la calle como espacio fundamental de la interacción juvenil popular.

Para iniciar es importante hacer notar que si bien en los medios se ha escrito mucho sobre esta población, no se tiene claro ¿a qué hacemos referencia cuando hablamos de "la juventud"? Pues al nombrar un colectivo tan amplio pocas veces somos conscientes de la cantidad de nociones y condiciones que implica hablar de este grupo.

Sobre este tema existe una gran variedad de conceptualizaciones desde muy distintos puntos de análisis. En este trabajo se parte de la afirmación de que el concepto de juventud es una

> ...categoría sociocultural, de origen histórico y por ello, con una presencia que no siempre es igual ni en el tiempo, ni en la misma sociedad, ni entre países distintos (Torres-Rivas, 1998: 7).

Se entiende la juventud como un momento del proceso de vida marcado por la edad y por un conjunto de factores de índole biológica, pero ante todo sociales e históricos, ya que no es lo mismo ser joven en Chirripó Cabécar que serlo en Rohrmoser, y no es igual ser joven en Perú que en Holanda, y tal diversidad debe ser comprendida y respetada.

Hablamos así, de una diversidad marcada por la condición cultural, social, sexual, geográfica, histórica, étnica, religiosa, etc., que afecta el posicionamiento de las personas ante la realidad y el mundo. Es fundamental evidenciar esto para captar la complejidad de los fenómenos sociales en los cuales las personas jóvenes se ven envueltas.

Estas personas jóvenes se encuentran, como se mencionó con anterioridad, ubicadas en un espacio social en el que interactúan e influyen, pues la reali-

dad social es producto de la acción de las personas en un determinado momento histórico y social, y por tanto, está sujeta a cambios.

En este punto conviene subrayar que en este trabajo se hace referencia específicamente a la juventud popular, ya que esta población presenta características particulares como:

- desempleo
- subempleo
- deserción del sistema escolar
- falta de espacio vital
- violencia estructural (propia del desarrollo dependiente en Latinoamérica y el Caribe)
- choque cultural, en vista de que muchos de ellos son hijos e hijas de personas que migraron del campo, o hijos de migrantes de otros países (Liebel, 1992).

Estas características implican situaciones particulares puesto que, por ejemplo, la condición socioeconómica determina los espacios de encuentro a los que puede acceder esta población como veremos a continuación.

Posiblemente uno de los rasgos más característicos de la población juvenil que habita en barriadas o sectores populares de las ciudades, es la apropiación de las calles como espacios de encuentro. En este sentido, es importante reflexionar acerca del porqué de esta tendencia aglutinante.

La calle como espacio de encuentro se debe entender en el marco de las interacciones de los colectivos populares y de su contexto, pues un rasgo característico de estas barriadas es el hacinamiento en los espacios habitacionales, por lo que no es casual que estas personas jóvenes busquen espacios fuera de la dinámica del hogar.

En muchos barrios del sur de San José, la capital de Costa Rica, y otras ciudades, es frecuente observar esquinas que sirven de puntos de encuentro permanente, a los que acuden no solamente jóvenes del barrio sino amigos de otras vecindades.

En estos espacios se crean complejas redes de solidaridad y apoyo en diversas direcciones, desde hacer "banca" para comprar algo, hasta consolarse mutuamente ante conflictos familiares o de pareja, avisarse de trabajos, de conciertos, entre otros.

Y es que como sus posibilidades son escasas, no tienen dinero para ir a comercios todos los días y generalmente nada más salen un día el fin de semana. Lo que quedan, entonces, son las esquinas o los parques.

En efecto, ante la carencia de espacios en sus casas y la obligatoriedad impuesta por las personas adultas de permanecer en el barrio, las calles, los parques y las esquinas de sus barriadas se convierten en un espacio de interacción por excelencia, donde se comparten sueños, visiones de mundo, gustos musicales y de consumo.

Además de las esquinas, construyen asimismo otros espacios alternativos, por ejemplo, canchas de fútbol improvisadas en una calle haciendo el marco con unas piedras, o la colocación de un aro de baloncesto en un poste de luz simulando una cancha, ya que ante la necesidad del juego no hay impedimento que valga.

Posiblemente, dentro de la colectividad humana son los y las jóvenes quienes hoy expresan con más claridad esa tendencia a la colectivización, que algunos plantean como una necesidad neotribal. Así, la ciudad como espacio es manipulada para crear estos lugares que posibilitan el tan ansiado encuentro con los pares, pues:

> Uno de los reproches que se le hace a las ciudades nuevas, surgidas de proyectos de urbanización y voluntaristas, es el de no ofrecer el equivalente de esos espacios animados producidos por una vida más antigua y más lenta, donde los itinerarios individuales se cruzan y se mezclan, donde se intercambian palabras y se olvida por un instante la soledad (Augé, 1992: 72).

De esta manera, los y las jóvenes transforman lugares de paso en lugares de encuentro, que sirven para ubicarse no solamente ante ellos mismos sino ante otros grupos de otras barriadas.

Alrededor de los espacios como las esquinas se crean fuertes vínculos de identidad, que muchas veces desembocan inclusive en conflictos violentos. Lugares de tránsito se convierten por tanto en lugares de encuentro, en un intento por tratar de hacer más humano y habitable el asfalto.

1. El *graffiti* como forma de apropiación de la calle

La calle como espacio de acción cobra relevancia para las personas jóvenes, y por esto se dan distintos modos de apropiación de este escenario, puesto que:

> La ciudad como punto de referencia simbólico necesita ser transformado de espacio anónimo a territorio, a través de complicadas operaciones de nominación y bautizo, que los actores urbanos realizan en un intento por construir lazos objetivables que sirvan para fijar y recordar quiénes son (Reguillo, 1991: 31).

Tratando de leer estos nuevos lenguajes urbanos, entre algunas de las formas de resignificación que elaboran las personas jóvenes se pueden mencionar los procesos de apropiación de carácter simbólico. Un buen ejemplo de esto son las pintas o los *graffitis*, que se constituyen en una manera de demarcación de territorio o de autoafirmación, convirtiéndose en una llamada de atención a la colectividad de "aquí estamos" o "por aquí pasamos".

El *graffiti* es recurrente en las calles y es interesante pensar que este elemento del paisaje urbano ha tenido una repercusión histórica significativa. Este ha sido utilizado para varios fines de manifestación de visión política, adscripción futbolística, estética, de consumo etc.

En el caso de los diferentes grupos de jóvenes, el *graffiti* es un modo de marcar territorio, de denunciar las situaciones que les molestan, pero ante todo una forma de autoafirmarse.

De esta manera, el *graffiti* es el reflejo más evidente de que existe un territorio dado, que es la ciudad o el barrio en el que por su condición económica y social se encuentran ubicados. Por otra parte está el espacio construido, que en muchos de estos barrios lo constituyen los parques o las esquinas, y esto lo reflejan y testimonian sus paredes.

Luego, la demarcación de zonas es un modo de diferenciación dentro de la colectividad social. Con esto, establecen espacios independientes en contraposición con el manejo de los espacios que les imponen las personas adultas.

Tendríamos que sentarnos a considerar qué nos dicen estos jóvenes en sus pintas callejeras, y entender esto como un acto identitario y de expresión y no como un mero vandalismo, como se ha querido hacer pensar.

2. Juventud, calle y conflicto

En muchos casos, parte de la lógica de estas agrupaciones juveniles es crear conflicto, ya sea en lo simbólico (con su nueva estética), o en lo concreto (por medio del choque violento con otros grupos, o con prácticas disidentes). No obstante, lo que buscan es crear disonancia en un conjunto de microescenarios públicos como en el barrio, los conciertos, las actividades deportivas, y otros.

Es importante para ampliar este análisis, vincular estas situaciones con el contexto y especificar que los problemas que acontecen dentro de la sociedad son producto de la relación tensional existente entre la vida de la persona y la vida social.

En estas manifestaciones se mezclan aspectos de violencia estructural como la exclusión, que conlleva la carencia de opciones de estudio, trabajo y planes de vida para estos jóvenes, situaciones que con frecuencia son el germen para que se desencadenen procesos de conflicto.

Al examinar las manifestaciones juveniles relacionadas con acciones violentas, se debe tener presente que son producto de esta relación tensa. Y más todavía si se toma en cuenta que se trata de personas de sectores populares a quienes el sistema les niega muchas oportunidades, que al mismo tiempo les ofrece como un espejismo perverso.

Pero, estas formas de manifestación o resistencia son principalmente una manera de hacerse sentir en el espacio comunal y nacional. Ejemplo de esto es el ya mencionado fenómeno de las "barras" que representan un espacio de encuentro, además de brindar la posibilidad de ser visualizados en la colectividad al realizar diversas actividades.

Es evidente que existe la necesidad de agruparse para hacer frente a un contexto sociocultural que no siempre les proporciona las mejores condiciones de realización. Sin embargo, paralelo a ello se da esta otra gama de manifestaciones propias de su condición, que hace que tengan características o prácticas culturales particulares que revelan su capacidad de imaginación y reacción frente a aquellas condiciones, pues al decir de Perea (2000: 77), "lejos de toda demonización, la calle se convierte en el escenario donde palpita la vida".

Bibliografía

Augé, Marc (1992). *Los "no lugares" espacios del anonimato: una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona, Editorial Gedisa.

Liebel, Manfred (1992). *Mala onda: juventud popular en América Latina*. Managua, Editorial Nicarao.

Perea, Carlos (2000). "La sola vida te enseña: subjetividad y autonomía dependiente", en *Umbrales: cambios culturales, desafíos y juventud*. Medellín (Colombia), Corporación Región.

Reguillo, Rosana (1991). *En la calle otra vez, las bandas: identidad urbana y usos de la comunicación*. Jalisco (México), ILESO.

Torres-Rivas, Edelberto (1988). *Escépticos, narcisos y rebeldes: seis estudios sobre juventud*. San José, Editorial FLACSO. ■

HACIA UNA ÉTICA SIN PRINCIPIOS [1]

Roy H. May [2]

Con frecuencia se critica a la ética deontológica que predomina tanto en las comunidades de fe como en la academia, por ser moralista que, con pretensiones a priori y universalistas, no sólo obvia las diferencias entre culturas y realidades históricas, sino que oprime o restringe las posibilidades de vida. En el mejor de los casos, resulta superficial, o, en el peor, un medio de control social impuesto por elites religiosas y otras. En fin, es una ética necesariamente abstracta. Comparto la crítica: la ética deontológica, con su énfasis en los principios y deberes universales determinados sobre toda situación, circunstancia y realidad histórica, es una ética estática y preestablecida, poco capaz de responder a las realidades específicas, y que afirma papeles y relaciones sociales predeterminados, conservadores y tradicionales. Al mismo tiempo, no es muy práctica: no nos orienta de manera adecuada cuando nos confrontamos con situaciones difíciles y ambiguas. Se requiere otro tipo de ética basado en otra epistemología. Según la teóloga brasileña Ivone Gebara (1998: 99), tal epistemología, y por tanto la ética, "es contextual":

> Esto significa que es una exigencia del momento histórico en que vivimos, y que se desenvuelve a partir de contextos locales, aunque se conecta y se abre hacia una perspectiva global.

Creo urgente seguir la intuición de Gebara si la ética, tan necesaria hoy, ha de responder relevante y significativamente a las múltiples realidades que marcan el mundo latinoamericano y caribeño al inicio del milenio. Considero que el tipo de ética que se conoce como "contextualismo", a diferencia del tipo deontológico (no-consecuencialista) o del tipo teleológico (consecuencialista) —los tipos de ética tradicionales—, ofrece un enfoque que responde a estas preocupaciones. Este artículo revisa "el estado de la cuestión" de una ética contextual en América Latina y el Caribe. Presenta de forma breve el pensamiento de algunos pensadores, tanto antiguos como contemporáneos, que nos dan pistas o que están "abriendo brecha" hacia esta nueva clase de reflexión moral. Una tarea pendiente es tomar sus contribuciones para desarrollar una teoría más completa.

1. La ética deontológica y la ética teleológica

Antes de entrar al tema, sería bueno explicar, de modo conciso, la ética deontológica y la ética teleológica. Estos son los dos géneros de reflexión ética que han orientado la filosofía occidental (con claras similitudes en otras culturas).

El tipo deontológico tiene su origen moderno en el pensamiento de Kant (m. 1804), el gran filósofo alemán que buscaba una ética racional y objetiva. Argumentaba que, formalmente, sólo podría considerarse "bueno" la buena voluntad. Ésta se convierte en la base de la ética. Pero para asegurar el ejercicio de la buena voluntad, sensible a la tergiversación por nuestras "inclinaciones" y circunstancias, Kant pro-

[1] Este artículo tiene su base en una ponencia presentada en la mesa "Ética y religión" realizada durante el V Congreso Latinoamericano de las Humanidades: "Humanidades: La ética en el inicio del Siglo XXI", Convento San Francisco, Granada, Nicaragua, del 25 al 28 de septiembre del año 2001.

[2] Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL), Equipo de investigadores del DEI, San José.

puso que es el deber, formalizado como ley, lo que asegura una ética realmente imparcial. Así que argumentó que la validez ética de una acción reside en el cumplimiento del deber universalizado, y formuló su famosa máxima como el resumen formal de toda ética: "Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal" (Kant, 1785).

Toda deontología moderna parte de Kant porque él "sigue siendo el intento paradigmático e influyente por afirmar principios morales universales" (O´Neill, 1995: 265). Kant se propone definir los principios fundantes inamovibles y resalta deberes, reglas y normas, que tienen que ser absolutos y universales, independientes de toda circunstancia y consecuencia. Por eso también se le llama "ética no consecuencialista". Algo es malo o bueno en sí mismo; es decir, por su esencia, no por sus consecuencias o circunstancias. Por tal razón, la deontología tiende a formular sus exigencias en forma de prohibiciones. Quiere distinguir, de manera estrecha, lo permisible y lo no permisible, sin referencia a consecuencias. Como explica una filósofa:

> Podemos tener asegurado el éxito si evitamos hacer ciertos tipos de cosas, que son especificables de manera precisa y clara, y además especificables de antemano, antes de implicarnos en las circunstancias a menudo abrumadoras de la deliberación y la acción... Lo que nos convierte en personas rectas es nuestro cumplimiento de la ley y sólo éste (Davis, 1995: 305s.).

Es claro que la deontología tiende a ser conservadora; sin embargo, se podría reflexionarla desde perspectivas progresistas. Como toda filosofía, ella contiene distintas vertientes, aunque todas, de algún modo, responden a la preocupación por imperativos absolutos y universales.

La teleología, por su lado, es una forma de la ética contraria a la deontología porque encuentra la moralidad de una acción en sus fines o consecuencias, no en las acciones en sí mismas. Es el fin lo que justifica los medios y, por ende, es una "ética consecuencialista". Nos dice que siempre debemos hacer aquello que tenga las mejores consecuencias. Esta ética también puede manifestarse en formas y vertientes diversas, a veces conservadoras, otras progresistas. La ética del bien común, por ejemplo, de tipo consecuencialista, obviamente puede expresarse de diferentes maneras, según ideologías distintas. Lo que todas las formas tienen en común es determinar la moralidad de una acción de acuerdo con sus consecuencias.

Es claro que el "contexto" puede tener importancia tanto para la deontología como para la teleología, no obstante, para la primera su valor reside en su capacidad para orientar, matizar o aplicar conclusiones tomadas *a priori* del contexto mismo. Puede ser igual para la segunda, cuando impone una cierta consecuencia preconcebida y únicamente matizada por el contexto. Éste no tiene valor en sí como portador o generador de su propia normatividad. Así que la deontología pregunta por la conducta "correcta" que hay que seguir y la teleología por la que se conduce a una consecuencia "buena". El contextualismo pregunta por la conducta "adecuada" o "responsable" conforme indica el contexto, la realidad histórica o la situación real. La respuesta no se puede tomar *a priori*, como tampoco puede darse aparte del contexto mismo de la pregunta. Esta idea acerca del papel del contexto de la decisión ética la podemos discernir en varios pensadores teológico-filosóficos.

2. Antecedentes del contextualismo en el pensamiento ético

El acercamiento contextual no deontológico tiene importantes raíces en Europa y los Estados Unidos, y pese a que ha tenido menos incidencia en la filosofía y teología éticas en América Latina y el Caribe —ciertamente poca incidencia en las iglesias, sean católicas o evangélicas— podría ayudar a repensar la ética en este contexto. Señalo especialmente al alemán Dietrich Bonhoeffer (m. 1945), luterano, y al estadounidense Paul Lehmann (m. 1994), presbiteriano. Ambos teólogos buscaron una ética contextual[3]. Por ejemplo, Bonhoeffer agonizaba buscando el significado de la responsabilidad en su realidad histórica (véase Bonhoeffer, 1969; Ordóñez Peñalonso, 1977). En su libro *Ética* (2000), en vez de buscar principios *a priori* y absolutos, Bonhoeffer reclama que la ética "consiste en preguntarse por la voluntad de Dios" (pág. 41) en situaciones concretas, de cómo ser responsable ante al prójimo. Afirma:

> Por siguiente, su proceder no está establecido de antemano y de una vez por todas, es decir, a modo de principio, sino que surge con la situación dada. No dispone de principio alguno absolutamente válido, que tendría que poner en práctica fanáticamente contra toda oposición de la realidad, sino que trata de captar y de hacer lo que es necesario, "mandado", en la situación dada (pág. 206).

[3] Generalmente se incluye a Joseph Fletcher como precursor del contextualismo por su famoso libro, *Ética de la situación* (1970). Es evidente su valoración metodológica de la "situación" para la ética, aun así su argumento claramente es teleológico, como un neoutilitarismo.

Lehmann, amigo de Bonhoeffer, desarrolla toda una ética cristiana contextual en su libro *La ética en el contexto cristiano* (1968). Se basa en la idea de que Dios es libre y se manifiesta en medio de las realidades históricas y las situaciones cambiantes de la vida. Por tanto, Lehmann sostiene:

> No hay principio formal de conducta cristiana porque la conducta no puede ser generalizada. Y no puede serlo, porque la voluntad de Dios no puede ser generalizada (pág. 82).

La conducta cristiana consiste en actuar "de tal manera que Dios reconozca que uno ha estado en la huella de su acción divina" en medio de la realidad actual (pág. 151). Por eso, para Lehmann, la pregunta que propone la ética cristiana no es "qué debo hacer", sino "Qué he de hacer yo, como creyente en Jesucristo y miembro de la iglesia" (págs. 24.134). La pregunta inquiere por lo que es responsable y adecuado según el contexto actual, esto porque la ética "tiene que ver con relaciones y funciones, no con principios y preceptos" (pág. 135).

3. Contextualismo en América Latina y el Caribe

En una época, las ideas de Lehmann y Bonhoeffer influyeron en varios teólogos protestantes latinoamericanos y caribeños. Julio de Santa Ana, en su libro *Protestantismo, cultura y sociedad* (1970), por ejemplo, destaca a Lehmann, entre otros, por abrir campo en la apreciación de "los hechos históricos" como teológicamente relevantes. Lo cita o hace referencia a él unas seis veces más (págs. 22, 26, 29, 31, 33). En el mismo libro, Santa Ana demuestra asimismo su aprecio por Bonhoeffer (págs. 84-87, 101-107). José Míguez Bonino, de Argentina, claramente ha manifestado el contextualismo de Lehmann. Por ejemplo, en un estudio sobre la responsabilidad social de las iglesias, afirma:

> ...[l]a función del cristiano [y la cristiana] no es "tener principios" sino "seguir a Jesucristo". Su acción no se determina por una especie de plataforma, guía que pueda llevar en el bolsillo, sino por una obediencia activa que pregunte cada día en oración, "Señor, ¿qué quieres que haga?" (ISAL, 1964: 29).

Este clase de ética es evidente en su conocido libro, *Ama y haz lo que quieras* (1972, 1976) [4]. Para Míguez Bonino, lo que ha de orientar la ética no es un código deontológico sino el amor pensado en contextos específicos:

> Cuando confronta su decisión ética y debe resolver cuál es la conducta del amor, el cristiano está bajo la dirección del Señor presente, en la comunión de los discípulos, en el camino del Reino. Es en esa relación dinámica, en ese vértice viviente, donde se conjugan las indicaciones del pasado, el movimiento de la historia que el Señor guía y la presencia viva de Jesucristo en su Espíritu y su pueblo, que se ofrece la posibilidad y la libertad de obrar (pág. 71).

Así que, como expresaba San Agustín, "ama y haz lo que quieras" (pág. 61) es la base de la ética. Esto es, la ética no consiste en seguir un código de leyes; hacer eso lleva tanto al legalismo como a la evasión personal de las decisiones que se toman. Más bien, la ética significa ser responsable [5]. Esto implica que no se puede evitar que las consecuencias sean moralmente pertinentes, sobre todo bajo las condiciones de la modernidad:

> Mis decisiones y acciones, que antes afectaban al círculo reducido de mi familia, a mi pueblo o cuanto más a mi nación, entran a formar parte de una trama en la que millones de hombres (sic) sufren —o disfrutan— las consecuencias (pág. 13).

Puesto en otra forma, Míguez Bonino dice:

> ...la aceleración de la vida moderna nos obliga a decidir, nos presiona a tomar en cuenta el significado de nuestras acciones, nos exige un compromiso y requiere coherencia en nuestra conducta (pág. 21).

Para él, esto es lo que significa la ética. A la vez, nos exige nuevos acercamientos a la teoría de la ética.

Samuel Silva Gotay de Puerto Rico, asumió con fuerza el contextualismo y lo proponía como la teoría ética de la teología de la liberación. En el ensayo, "Hacia una ética cristiana de liberación: historización de los valores y politización de la ética" (1981), critica fuertemente la ética deontológica:

> La ética cristiana tradicional generalizada en América Latina está fundamentada en principios,

[4] Míguez Bonino no cita a Lehmann, pero lo reconoce, junto con Bonhoeffer y otros, como de influencia en pág. 122, nota No. 1. Se podría especular que Lehmann sí tenía mucha influencia, pues Míguez Bonino realizó estudios doctorales en Union Theological Seminary cuando las ideas de Lehmann, el profesor de ética de esa institución, estaban en pleno proceso de consolidación.

[5] Entre pág. 41-46, Míguez Bonino presenta argumentos contra "la ley" al estilo paulino. Además, el tema de la responsabilidad está constantemente presente por todo el libro.

> ideas, doctrinas, leyes y normas "reveladas" que reclaman categoría de universales y eternas, aunque no son otra cosa que normas de conducta y valores de otras épocas históricas y elaboraciones ideológicas de los países dominadores que trajeron las diversas versiones de la religión cristiana al continente... [L]a ética... se circunscribe a señalar normas de obediencia... La moralidad se reduce a obedecer preceptos disfrazados de divinos... hace énfasis en la "ley natural" y los "ordenes de la creación" del mundo de las esencias (pág. 273).

En vez de esa ética, propone una que rechaza "la ética idealista fundamentada en principios metafísicos" y trata de "amoldear [la] conducta según normas morales que surgen de la criticidad científica de las condiciones históricas concretas" (pág. 275), esto, en parte, por "la imposibilidad práctica de imponer principios morales a la diversidad de situaciones concretas" (pág. 277). O sea,

> ...se invierte la relación entre valores [principios] y la situación histórica. No se imponen los valores o se "aplican" a la realidad desde fuera de ella sino que ella los produce. Si se proyectan al futuro y se universalizan es porque son producto de la experiencia histórica (pág. 289).

Por esta razón, la moral y la ética "no se pueden articular a partir de ´principios´ establecidos *a priori*" (pág. 297). En el fondo, a diferencia de la ética deontológica, hay que determinar la moralidad de las acciones con referencia a situaciones concretas (pág. 297) pues, "[d]el análisis de la situación concreta... surgen las normas para la conducta concreta" (pág. 301).

Entre el catolicismo, donde el contextualismo es difícil por la fuerte tradición de la ley natural y la argumentación deontológica [6], Jon Sobrino es una excepción. En su *Cristología desde América Latina* (1977), rompe con la ley natural y opta por una hermenéutica histórica para comprender la ética. Asevera que

> ...no consideramos en directo la teología moral [ética] como una teología basada en una ética natural... sino [tratamos] de encontrar lo ético de la experiencia cristiana fundamental en la misma vida de Jesús (págs. 81s.).

La ética parte de Jesús y estriba en "reproducir su misma existencia en otros hombres... es la exigencia de seguimiento" (pág. 86). Esto requiere el discernimiento, vale decir

> ...discernir la misma voluntad de Dios. A la radicalidad de la experiencia del Dios de Jesús le compete entonces la radicalidad en discernir su voluntad. Al ser esa voluntad histórica y no eterna y universal, la contextura del sujeto moral se complejiza más allá de la búsqueda de lo obviamente bueno y lo obviamente malo (pág. 96).

Continuando, Sobrino explica:

> El discernimiento no es entonces un paso posterior al descubrimiento de valores morales (o antivalores) sino el modo específicamente cristiano de encontrar lo verdaderamente bueno.

Se trata de "elegir concretamente... entre posibles bienes" (pág. 97). Hay que aceptar la historicidad de la moral concreta de Jesús "y la exigencia de *historizar* toda moral concreta posterior" (pág. 98; cursiva en el original). Para Sobrino, la ética no se define *a priori*, una vez para siempre, sino a partir de la realidad misma. El significado de la vida de Jesús, y por consiguiente la exigencia ética, está en la realidad histórica actual y cambiante que hay que comprender.

El filósofo Luis José González Álvarez, en los años 1970, también relativiza el deber y la ley frente a situaciones reales. Para él (1990), "la situación" siempre incide en la moralidad de la conducta, incluso en la validez del deber y de la ley. Por ejemplo, no es la ley en sí misma lo que obliga, sino "el espíritu de la ley" y "el verdadero espíritu de la ley puede encontrarse en la ley, fuera de ella o en contra de ella" (pág. 120). El "nuevo enfoque" de la conducta moral ha de tomar con seriedad la "situación" ya que:

> Sin aceptar una ética situacionista radical, que nos llevaría al completo relativismo moral, debemos reconocer que la situación es un factor clave dentro de la moralidad tanto a nivel colectivo como individual... El hombre (sic) es un ser situado. Todas las dimensiones de su vida se dan en una situación determinada. Los valores, principios y leyes, aunque no dependen esencialmente de una situación determinada, cobran características e importancia distintas en cada situación (pág. 134).

Siguiendo estas ideas, en general la ética de la teología de la liberación rompe con la tradición deontológica y persigue, en su lugar, una ética contextualista. Lois y Barbero (1988), en su caracterización de la "ética cristiana de la liberación en América Latina", demuestran esta preocupación situacional. Destacan al sujeto como el punto de partida de la ética cristiana de la liberación y sostienen que es una ética situada, partidaria, que requiere el discernimiento "desideologizador" a partir de realidades

[6] Por ejemplo, véase Juan Pablo II, carta encíclica *Veritatis splendor* (1993).

históricas concretas [7]. Estas serán las características de una ética contextual.

4. Pensadores recientes

Durante la última década, algunos pensadores latinoamericanos y caribeños han retomado el contextualismo —aunque no usan el término— para romper esquemas deontológicos y tomar con seriedad el contexto como moralmente relevante. Por ejemplo, los brasileños Jung Mo Sung y Josué Cândido da Silva (1995) defienden "una postura ética que esté atenta a las situaciones concretas en que se desenvuelve y a los efectos de las acciones" (pág. 113). Apuntan hacia una "ética de la responsabilidad". En esta ética,

> ...cada grupo social determina consensualmente los patrones de conducta que deben ser seguidos por los individuos de ese grupo. Estos patrones, por tanto, no deben ser vistos como universales e inmutables, sino relativos a cada situación determinada y siempre sujetos a cambios, en caso que las comunidades los juzguen necesarios. La diferencia básica entre la ética de la responsabilidad y las otras posturas... es que ella no se orienta solamente por principios sino principalmente por el contexto y por los efectos que pueden causar nuestras acciones (pág. 50).

Otros pensadores, como Franz Hinkelammert y Jorge Arturo Chaves, ambos economistas con preparación formal en teología, y los filósofos Germán Gutiérrez y Raúl Fornet Betancourt, están considerando la ética en términos no deontológicos [8].

Hinkelammert relativiza toda norma frente a sus consecuencias concretas: "...cualquier norma tiene validez únicamente en el grado en el que es aplicable, y ella es aplicable si se puede vivir con ella" (1995: 256). Más bien, los criterios de verdad de la ética no son las leyes, las reglas, los principios o deberes universales, sino "la responsabilidad por las consecuencias concretas" (pág. 254). Esto se refiere a los efectos tanto intencionales como no intencionales, directos como indirectos de una acción (2001: 17). Le interesan especialmente los efectos indirectos porque "revelan el contenido material de la ética formal" (pág. 18). Entonces, no son las intenciones como para Kant, sino los efectos lo que constituye la ética. Así que, a diferencia de lo que plantea la ética kantiana: "La pregunta por la intencionalidad no es la pregunta decisiva" (pág. 18).

Si los efectos o las consecuencias de la aplicación de la norma son nefastos, entonces se permite "una violación legítima de la norma" (1995: 264). Esto significa que las normas no pueden ser absolutas y universales, como insiste la deontología, si bien Hinkelammert expresa que:

> Esto no es la negación de la validez de la norma como punto de partida y hasta de guía del comportamiento cotidiano, pero sí se refiere a la decisión de aplicarla o no. Sin duda, una norma con la cual no se puede vivir, bajo ninguna circunstancia sería nula *a priori* (pág. 256) [9].

---

[7] En verdad, pienso que la teología de la liberación se caracteriza por el contextualismo ético. El método que parte de la realidad significa una ética (teología) historizada. Gustavo Gutiérrez (1979) plantea que "el interlocutor" son "los ausentes de la historia", "los de abajo" o la "no persona" y que la teología (ética) surge como "acto segundo" a partir de ellos. Esto se ve en Moreno Rejón (1986), aun cuando parece que él mismo no conoce la literatura de la ética contextualista y sigue insistiendo en un principio universal a pesar de sus argumentos contextualistas. Véase pág. 103, donde Moreno Rejón cita a Dussel. Metodológicamente es una contradicción. Ética, como acto segundo, no puede construirse en términos *a priori* y universalistas; esto es posible únicamente si la ética es acto primero. Vale decir, la realidad del sujeto o interlocutor conlleva su propia normatividad. También se debe mencionar a Juan Luis Segundo en vista de que rompe con el marco deontológico. Informado por el contextualismo, o más correctamente el situacionalismo de Joseph Fletcher, propone la teleología como el marco teórico de la ética cristiana. En su conocido libro, *Liberación de la teología* (1975), afirma que "*el fin justifica los medios*... porque no es sino un medio, no puede tener justificación en sí mismo. Es el fin para el que es empleado el que le da valor, o por lo menos valor moral... [L]a moral cristiana es precisamente una *moral de fines*" (pág. 195; cursiva en el original).

[8] Quizás parezca extraño que no se trate a Enríque Dussel. Hay dos razones de por qué no: 1) Su producción intelectual es tan vasta que merece un trabajo extenso y propio. 2) No obstante, la razón principal es que Dussel, aunque es evidente su aprecio por el contexto histórico, opera desde el marco kantiano-deontológico. Procura "un principio ético material universal y crítico" como "principio deontológico o normativo (que tiene como fundamento el criterio universal enunciado, y como punto de partida ´juicios de hecho´, empíricos, descriptivos): el que actúa éticamente *debe* (como obligación) producir, reproducir y desarrollar autorresponsablemente la vida concreta de cada sujeto humano, contando con enunciados normativos con pretensión de verdad práctica, en una comunidad de vida (desde una ´vida buena´ cultural e histórica, con su modo de concebir la felicidad, en una cierta referencia a los valores y a una manera fundamental de comprender el ser como deber-ser, por ello con *pretensión de rectitud* también), que se comparte pulsional y solidariamente teniendo como horizonte último a toda la humanidad, es decir, con *pretensión de universalidad*" (Dussel, 1998: 5; cursiva en el original). Culmina su gran obra, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (1998a), con el "principio-liberación" que "formula explícitamente el momento deontológico", ..."es obligatorio para todo ser humano", ...y "tiene pretensión de universalidad..." (págs. 558s.). Es un proyecto evidentemente deontológico. Vale aclarar que, por mí parte, en el debate no se trata el contenido (esto es, la liberación de los pobres), sino el tipo de ética propuesto como liberador.

[9] Puede ser que aquí Hinkelammert esté argumentando el sentido "prima facie" de las reglas, como propone W. D. Ross (1994: 34), pero demuestra una relativización de la deontología.

Además, reclama que "no son las normas éticas las que están en cuestión... sino de hacerlas efectivas frente a los efectos indirectos de la acción directa" (2001: 18). No obstante, es claro que los principios y las normas, que Hinkelammert asocia con "la ley" en el sentido paulino, no son la preocupación principal. Incluso, para él, la ética de las normas puede reducirse a una ética funcional del sistema que violenta su propio propósito. En este sentido, tal ética se convierte en una anti-ética (pág. 18). Por eso, según Hinkelammert, sobre todo principio o norma está "el deber moral universal de violar normas válidas en el caso de que su cumplimiento destruya la vida del ser humano" (1995: 256). Solamente dándole relevancia a los efectos reales es posible comprender el verdadero sentido de la ética.

Parece, entonces, que para Hinkelammert, la realidad histórica o el contexto de la decisión o la acción tiene pertinencia moral, aun encima de las normas deontológicas. Por eso, llama a la ética resultante "ética de la responsabilidad" y la contrapone al "rigorismo de una ética de principios" (1995: 267). La ética deontológica se relativiza todavía más cuando introduce el criterio de la factibilidad:

> Lo factible, lo posible en términos de la vida, o que parece ser posible, tiene que someterse al criterio de factibilidad a la luz de mi vida y de un juicio de vida y muerte, y éste es un juicio de realidad. El otro es abstracto y éste es concreto (Duque y Gutiérrez, 2001: 120).

De nuevo, vemos la envergadura de la realidad en el esquema de Hinkelammert. El fondo de toda ética, insiste, ha de ser el "sujeto viviente" puesto que "[e]l valor último es siempre el sujeto humano como sujeto concreto" (1996: 265). Significa que "la vida del sujeto humano es un criterio de verdad" (Duque y Gutiérrez, 2001: 111), aunque se resiste a llamarla una norma universal. Más bien, "la vida" afirma "la constitución" de la ética, "no una norma... no es un principio, sino un criterio sobre todo universalismo". Hinkelammert prefiere "discutir situaciones específicas... para no volver a un pensamiento universalista de la vida" (pág. 120). Para él, es importante evitar abstracciones. "Es un mundo real que está ahí, juzgando sobre los resultados abstractos" (pág. 120).

Esta posición anti-deontológica de Hinkelammert es muy nítida en su análisis del movimiento zapatista. Asevera que este proyecto de liberación

> ...implica una ética universal. Pero no dicta principios éticos universalmente válidos. No prescribe ni normas universalistas generales ni relaciones de producción determinadas universalmente válidas (1995: 311).

En ese proyecto histórico, los principios universales "son sometidos a un criterio de validez", es decir, una sociedad donde quepan todos, y eso "les niega su validez universalista apriorística" (pág. 312). En el criterio de Hinkelammert, que un movimiento "se defina de esta manera, significa algo nuevo" (pág. 311).

Hinkelammert (2005) sigue criticando al universalismo y a la ética kantiana por ser "una ética estática" que "dogmáticamente pone la ley como única instancia de la autonomía ética". El problema, explica Hinkelammert, es que la "ley no tiene sujeto humano, sino es sujeto de sí misma". Reclama que el ser humano tiene que ser el sujeto, no la ley y así propone una "ética del sujeto".

Siguiendo el pensamiento de Hinkelammert, Gutiérrez propone una ética que rompe con el esquema deontológico tradicional, a la que él llama "ética de vida" porque

> ...es crítica y criterial [que] [n]o define de manera apriorística principios, normas o valores (aunque no desestima estos temas ni los elude), ni define qué tipo de vida hay que vivir, sino que analiza y juzga la realidad desde la negación de la vida que produce el orden positivo y se apoya para tal examen en el criterio universal material de la reproducción de la vida y en las ciencias sociales críticas (2001: 200).

En forma similar, Fornet Betancourt (2000) argumenta que la filosofía (podemos decir la ética) de la liberación se reflexiona "desde una posición determinada, contextuada y contextualizada" (pág. 99). Luego expone algunas pistas teóricas significativas para una ética contextual:

> Y, como toda posición filosófica, la filosofía de la liberación, más exactamente, la filosofía latinoamericana de la liberación, es una posición que argumenta a favor de... o en contra de...; o sea que precisamente toma posición, y que hace argumentativamente de esa su posición una pro-posición teórico-práctica que se comprende y presenta justo como filosofía porque trata de ser el resultado reflexivo de un doble diálogo con la contextualidad histórica que la afecta (y a la que responde con una primera toma de posición) así como con las visiones, lecturas o interpretaciones que se han elaborado sobre dicha contextualidad histórica. No es, por tanto, sólo respuesta o diálogo con la circunstancia —como diría Ortega y Gassset— sino que es además diálogo con otros diálogos, con otras formas de responder a lo contextual histórico... [Así que] se trata de una filosofía contextual en cuyo texto o discurso se da cuenta al mismo tiempo tanto de la situación histórica como de las explicaciones articuladas sobre la misma (pág. 100).

Para esta discusión de la ética, Fornet Betancourt (1994) plantea el interrogante fundamental: "¿Desde dónde y cómo hacer filosofía hoy?" (pág. 36). Plantea

la pregunta porque reconoce, a diferencia de los deontólogos (y los teleólogos), que la filosofía, como la ética filosófica o teológica, "es heredada de una tradición cultural determinada, ya que en esa experiencia se manifiesta el límite de todo un horizonte de comprensión" (pág. 36). Precisamente por esto, la ética nunca puede pretender ser universal y absoluta. Explica:

> La búsqueda de una nueva forma para el quehacer filosófico [ético] aparece así vinculada a la necesidad de superar ese límite cultural. Preguntar por una posible forma nueva para la filosofía es preguntar también por la posibilidad de salir de la evidencia de la propia tradición: ¿cómo abrirse a otras tradiciones de pensamiento? Si no respondemos a esta pregunta, mal podremos determinar el desde dónde y el cómo de una nueva forma para la filosofía hoy. Pues, desde la hipótesis de trabajo con la que operamos, la perspectiva de respuesta para una nueva reubicación de la filosofía encuentra su clave en esa apertura, en ese saber salirse de las redes de la propia tradición; y entrar en diálogo contrastante con otras tradiciones. Aquí se decide realmente lo fundamental, a saber, el asumir la comprensión de que todo desde dónde y todo cómo hacer filosofía es contingente y respectivo a otras formas (pág. 36).

Tal afirmación es imposible para la deontología, pero marca el sentido propio del contextualismo.

Jorge Arturo Chaves (1999), economista y sacerdote costarricense, se preocupa por una ética ubicada entre "las absolutizaciones de lo existente, por un lado, y los sueños irrealizables, por otro" (pág. 134). Esto lo lleva a señalar la importancia de la "factibilidad" en el quehacer ético. Si una política o conducta no es posible, verdaderamente realizable o "factible", no puede ser considerada como ética, aunque Chaves insiste en la importancia de evitar el conformismo. Su punto es que la ética y las mediaciones que propone como políticas y conductas reales, no pueden ser abstractas sino estar enraizadas en la realidad concreta, y ser respuestas a ellas. En ese sentido, para Chaves el problema de las mediaciones es "el verdadero problema de las decisiones éticas. Es al nivel de las situaciones particulares donde se decide la suerte de la ética..." (pág. 138). Esto significa que la ética no consiste en la aplicación de normas o principios universales, sino en un proceso de "invención ética".

> La ética, así concebida, está lejos de constituir un dominio cerrado. Es más bien un campo abierto por su propia exigencia constitutiva que la lleva siempre más allá de cualquier realización intermedia, histórica, que no pasaría de ser una mera aproximación, y porque las situaciones, además, cambian continuamente y exigen nuevas evaluaciones (pág. 138).

De este modo, Chaves avala una ética contextualista o situacionista que enfatice la historicidad de la ética. Darse cuenta de la historicidad de la ética,

> ...conlleva la comprensión de toda situación nueva como portadora en sí misma del principio de su propia normatividad... De allí que se exija una tarea de búsqueda, de hallazgo de esta normatividad, para poder emitir un juicio ético adecuado a cada situación... La situación concreta, con todos los elementos estructurales propios de su naturaleza socio-económica, política y cultural, tiene una densidad propia cuya significación debe ser captada por la reflexión ética... Por eso podemos decir que, por importante que sea la reflexión a nivel de los principios, el alcance ético de cada acción se descubre siempre en el "encuentro concreto con las cosas o con los otros y con la gravedad de las elecciones que esto impone", encuentro que se da, por supuesto, en cada paso del acontecer histórico, y no en el análisis teórico, genérico, independiente de los determinantes de espacio y tiempo (págs. 167s.).

Finalmente, regreso a Ivone Gebara. La ética, de acuerdo con las feministas, tiene que romper esquemas deontológicos pues sus premisas básicas —deberes universales formulados *a priori* como principios, normas y reglas absolutos— son reflejos claros del patriarcalismo. Como indica Gebara (1998): "Universalización significa que se toma el conocimiento masculino como paradigmático" (pág. 95). La consecuencia es la sofocación de las diferencias y el forzamiento de todos en un mismo molde. Más bien, como indiqué al comienzo de este artículo, Gebara reclama una epistemología contextual para proponer la ética:

> Decir pues contextual, significa no absolutizar nuestra forma de conocer hoy, sino admitir su provisoriedad histórica y la necesidad de que estemos siempre abiertas/os a los nuevos y más amplios referenciales que la historia y la vida nos van sugiriendo. De manera concreta, una epistemología contextual toma el contexto vital de cada grupo humano como primera referencia básica. Es a partir de ese contexto que son formuladas sus preguntas y sus tentativas de respuestas. Busca igualmente afirmar la originalidad de cada grupo, así como sus límites de apertura y de acogida de lo diferente (pág. 99).

La ética surge, entonces, no en forma *a priori* y universal, sino desde la realidad misma.

Conclusión

Estos pensadores de la ética se esfuerzan por romper esquemas deontológicos, para mover la ética

en direcciones historizadas y contextualistas. Me parecen notables sus esfuerzos [10]. La intuición capital de la teología de la liberación es que el método de hacer teología es la clave que libera la teología misma. Debemos pensar lo mismo referente a la ética. Con demasiada frecuencia la ética no sólo se hace estática en medio de realidades cambiantes, sino se convierte en una "anti-ética" puesto que los principios y las reglas valen más que la humanidad que supuestamente defienden. Por tanto, se necesita una ética dinámica que responda ante contextos y personas reales, a fin de ayudar a estas últimas a discernir cómo vivir creativa y responsablemente ante Dios, la comunidad y sí mismas. Sólo se puede hacer esto cuando la persona humana real —no los principios, las reglas y normas— es el sujeto, el centro de la discusión y preocupación éticas; sólo cuando se evalúan las implicaciones y consecuencias de las decisiones en términos de vidas concretas. Esto exige que la ética comprenda el propio contexto como fuente de normatividad, algo imposible *a priori* a las realidades concretas. Luego, hay que buscar una ética sin principios. Es necesario des-reglamentar o des-naturalizar la ética para contextualizarla. Sólo la ética que toma en serio la historia como moralmente relevante, puede dejar de ser abstracta y convertirse así en el centro vital del discernimiento, en medio de las posibilidades y ambigüedades históricas que caracterizan la vida real.

Bibliografía

Bonhoeffer, Dietrich (1969). *Yo he amado a este pueblo*. Buenos Aires, La Aurora.

Bonhoeffer, Dietrich (2000). *Ética* [1949]. Madrid, Editorial Trotta.

Chaves, Jorge Arturo. 1999. *De la utopía a la política económica. Para una ética de las políticas económicas*. Salamanca, San Esteban-EDIBESA.

Davis, Nancy (Ann) (1995). "La deontología contemporánea", en Singer 1995.

Duque, José y Germán Gutiérrez, eds. (2001). *Itinerarios de la razón crítica. Homenaje a Franz Hinkelammert en sus setenta años*. San José, DEI.

Dussel, Enrique (1998). "¿Es posible un principio ético material universal y crítico?", en *Pasos* No. 75 (enero-febrero): 1-9.

Dussel, Enrique (1998a). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid, Editorial Trotta.

Fletcher, Joseph (1970). *Ética de la situación*. Barcelona, Libros de Nopal.

Fornet Betancourt, Raúl (1994). *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*. San José, DEI.

Fornet Betancourt, Raúl (2000). *Interculturalidad y globalización. Ejercicios de crítica filosófica intercultural en el contexto de la globalización neoliberal*. San José, IKO-DEI.

[10] He trabajado la ética contextualista en May 2004. Específicamente, propongo una "ética de la responsabilidad".

Gebara, Ivone (1998). *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*. Montevideo, Doble Clic. [Hay una edición de Editorial Trotta].

González Álvarez, Luis José (1990). "Valores éticos"[1979], en Marquínez Argote 1990.

Gutiérrez, Germán (2001). *Globalización, caos y sujeto en América Latina. El impacto de las estrategias neoliberales y las alternativas*. San José, DEI.

Gutiérrez, Gustavo (1979). "Teología desde el reverso de la historia" [1977], en Gustavo Gutiérrez 1979a.

Gutiérrez, Gustavo (1979a). *La fuerza histórica de los pobres, selección de trabajos*. Lima, Centro de Estudios y Publicaciones (CEP). [Hay una edición de Sígueme].

Hinkelammert, Franz J. (1995). *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. San José, DEI.

Hinkelammert, Franz J. (1996). *El mapa del emperador*. San José, DEI.

Hinkelammert, Franz J. (2001). "Una nueva ética del bien común para evitar la debacle", en *Ambientico* No. 89 (febrero).

Hinkelammert, Franz J. (2005). "Prometeo, el discernimiento de los dioses y la ética del sujeto autónomo". Foro DEI, http://www.dei-cr.org//foros

ISAL (1964). *La responsabilidad social del cristiano. Guía de estudios*. Montevideo, Iglesia y Sociedad en América Latina.

Juan Pablo II (1993). Carta encíclica *Veritatis splendor*. Ciudad del Vaticano, Librería Editrice Vaticana.

Kant, Immanuel (1785). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Varias traducciones y ediciones en castellano.

Lehmann, Paul (1968). *Ética en el contexto cristiano*. Montevideo, Editorial Alfa. [Está en preparación una nueva edición por la Universidad Bíblica Latinoamericana, San José].

Marquínez Argote, Germán, y otros (1990). *El hombre latinoamericano y sus valores*, 5a. ed. Bogotá, Editorial Nueva América.

May, Roy H. (2004). *Discernimiento moral. Una introducción a la ética cristiana*. San José, DEI-UBL.

Míguez Bonino, José (1964). "Fundamentos teológicos de la responsabilidad social de la Iglesia", en ISAL 1964.

Míguez Bonino, José (1972, 1976). *Ama y haz lo que quieras*. Buenos Aires, Editorial Escatón y Editorial La Aurora. [Está en preparación una nueva edición por la Universidad Bíblica Latinoamericana].

Moreno Rejón, Francisco (1986). *Salvar la vida de los pobres. Aportes a la teología moral*. Lima, CEP.

O´Neill, Onoro (1995). "La ética kantiana", en Singer 1995.

Ordóñez Peñalonso, Jacinto (1977). *El concepto de responsabilidad en la ética de Dietrich Bonhoeffer*. Tesis de Licenciatura en Filosofía, Universidad de Costa Rica, San José.

Pettit, Philip (1995). "El consecuencialismo", en Singer 1995.

Ross, W. D. (1994). *Lo correcto y lo bueno* [1930]. Salamanca, Ediciones Sígueme.

Santa Ana, Julio (1970). *Protestantismo, cultura y sociedad. Problemas y perspectivas de la fe evangélica en América Latina*. Buenos Aires, La Aurora.

Segundo, Juan Luis (1975). *Liberación de la teología*. Buenos Aires, Ediciones Carlos Lohlé.

Singer, Peter, ed. (1995). *Compendio de ética*. Madrid, Alianza Editorial.

Sobrino, Jon (1977). *Cristología desde América Latina (Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico)*, 2a. ed. México D. F., Ediciones CRT.

Sung, Jung Mo y Josué Cândido da Silva (1995). *Conversando sobre ética e sociedade*. Petrópolis, Vozes. ■

TLC, "LIBRE COMERCIO" Y DERECHOS HUMANOS:

Del humanismo liberal al anti-humanismo globalizado

Henry Mora Jiménez *

La inviolabilidad y la garantía constitucional de los derechos humanos es una conquista innegable de la democracia liberal. Pero también es su talón de Aquiles, ya que el grado de su cumplimiento siempre ha sido solo relativo. Más aún, la democracia liberal nunca ha garantizado, ni siquiera en los casos más avanzados, el cumplimiento de *todos* los derechos humanos. Ha establecido una prioridad en relación con *algunos* derechos humanos que sí se garantizan, al menos formalmente (los derechos individuales), y otros derechos humanos que tan solo se *promueven* o procuran (los derechos humanos fundamentales o derechos sociales).

Esta distinción entre derechos humanos individuales y sociales (luego se hablará también de derechos culturales o derechos de tercera generación), lo mismo que la disímil garantía de su cumplimiento, queda claramente reflejada en nuestra Constitución Política. En el Título IV (Derechos y Garantías Individuales) se *garantizan* una serie de derechos relacionados con la integridad de las personas y con las libertades cívicas y políticas. Entre los más importantes se encuentran:

1) La prohibición de la esclavitud (Art. 20)
2) La inviolabilidad de la vida (Art. 21)
3) El recurso de habeas corpus y el recurso de amparo (Art. 42)
4) El derecho a la intimidad (Art. 24)
5) El derecho de asociación (Art. 25)
6) La libertad de opinión (Art. 28)
7) La libertad de pensamiento (Art. 29)
8) La igualdad ante la ley (Art. 33)
9) La prohibición de la tortura (Art. 40)
10) La inviolabilidad de la propiedad (Art. 45).

Al respecto, conviene tener presente dos observaciones. En primer lugar, todos estos derechos quedan *garantizados* en el texto constitucional, y en segundo término, algunos de estos derechos se restringen o relativizan en función del bien común (Arts. 23, 28, 29, 45), de la administración de la justicia (Art. 24), de la paz y el orden (Art. 26), y de la seguridad nacional (Art. 30). Sin embargo, esta relativización nunca se establece en función de algún criterio o dogma económico particular (la competitividad, el libre comercio, la libre acumulación de capital, etc.); ni de algún derecho "natural" de las empresas a obtener ganancias [2].

[1] Universidad Nacional, Heredia, Costa Rica: hmoraj@una.ac.cr

[2] El concepto de inversión que aparece en el Artículo 10.28 (Definiciones) del Tratado de Libre Comercio (TLC) entre los Estados

Por otra parte, en el Título V de la Constitución (Derechos y Garantías Sociales), solamente algunos de los derechos allí establecidos se garantizan (formalmente). Son los siguientes:

1) El derecho a un ambiente sano y ecológicamente equilibrado (Art. 50)
2) La protección especial, por parte del Estado, de la madre, el niño, el anciano y el enfermo desvalido (Arts. 51 y 55)
3) El derecho a la libre elección del trabajo (Art. 56)
4) El derecho a un salario mínimo (Art. 57)
5) El derecho del trabajador a un día de descanso a la semana y a vacaciones anuales pagadas (Art. 59)
6) El derecho a la libre sindicalización (Art. 60)
7) El derecho a la huelga (Art. 61)
8) El derecho a la protección especial a las mujeres y a los menores de edad en su trabajo (Art. 71)
9) El derecho a los seguros sociales (Art. 73)
10) El derecho a la educación general básica (Art. 78, Título VII).

Nuevamente, algunos de estos derechos sociales quedan relativizados en el mismo texto. Es el caso de la libre sindicalización para los extranjeros (Art. 60) y el derecho a la huelga en los servicios públicos (Art. 61).

Muy distinto es el trato a otros derechos económicos y sociales, que el Estado únicamente se compromete a "fomentar", "promover", "procurar" o "velar por su cumplimiento"; pero que no quedan *garantizados* en el texto constitucional. Estos son:

1) El derecho de los trabajadores a organizarse en cooperativas (Art. 64)
2) El derecho a la vivienda (Art. 65)
3) La preparación técnica y cultural de los trabajadores (Art. 67)
4) El derecho al trabajo (Art. 56) y a la reintegración de los desocupados (Art. 72)
5) Una política permanente de solidaridad nacional (Art. 74).

Como se aprecia, ni el derecho a la vivienda ni el derecho al trabajo están *garantizados* en nuestra Constitución Política. Particularmente seria es la no garantía del derecho al trabajo, pues en una sociedad capitalista, y sin una "política permanente de solidaridad nacional", para todo desocupado o subempleado quedan debilitados o invalidados el resto de los derechos humanos fundamentales (alimentación, vivienda, salud, educación, etc). Por eso, una recuperación del Estado Social de Derecho debe partir, creemos, precisamente de estos derechos, no garantizados, pero fundamentales para asegurar las condiciones de posibilidad de la vida humana.

Esta es la grandeza y la miseria de la democracia y el humanismo liberal: a pesar de que interpretan los derechos humanos como derechos universales, en la práctica nunca ha habido tal reconocimiento y garantía universal; en especial, de los llamados derechos económicos, sociales y culturales.

No obstante, hay algo que el pensamiento liberal *no* hace (tampoco nuestra Constitución), no al menos de manera explícita, y esto es, supeditar o "flexibilizar" los propios derechos humanos individuales en función de algún criterio absoluto determinado en el plano de la economía (en la lógica de la acumulación de capital). Este paso decisivo sí lo hace el pensamiento neoliberal y aparece nítidamente en los acuerdos comerciales de "nueva generación" (del NAFTA o TLCAN en adelante).

La democracia liberal siempre ha sido una democracia restringida, al limitar la garantía de los derechos humanos (individuales y sociales) a una determinada parte de la población, excluyendo a otros sectores (mujeres, minorías étnicas, minorías religiosas, homosexuales, etc.). Aun así, lo que ahora surge en nombre de la globalización acaba incluso con la garantía de los mismos derechos humanos liberales (individuales). Estos se reconocen ahora "flexiblemente", en la medida en que lo permita la prioridad absoluta del libre comercio y la libre circulación del capital transnacional. Veamos algunos ejemplos tomados del TLC.

Primer ejemplo: Los artículos 10.9.3 y 9.14 del TLC entre Centroamérica, República Dominicana y los Estados Unidos, establecen que el Estado podrá adoptar o mantener medidas (leyes, reglamentos, procedimientos, requisitos o prácticas —Art. 2.1)

> ...necesarias para *proteger* la salud o la vida humana, animal y vegetal ...*siempre y cuando* dichas medidas no se apliquen en forma que constituyan un medio de discriminación arbitrario o injustificable entre las Partes cuando existan las mismas condiciones o una restricción encubierta al comercio entre las Partes (9.14.1 (b)),

---

Unidos, los países centroamericanos y República Dominicana, incluye, "la expectativa de obtener ganancias o utilidades, o el asumir riesgo".

o, "...*siempre que* tales medidas no constituyan una restricción encubierta al comercio o inversión internacionales" (10.9.3. (c)) (énfasis nuestros).

De este modo, la misma *protección* (no se trata de una inviolabilidad, como en nuestra Constitución Política) a la vida humana queda relativizada, en función de las exigencias de la acumulación de capital a escala mundial (el libre comercio, la libre circulación del capital). La violación "calculada" de la vida humana ha sustituido a la protección e inviolabilidad de esta vida.

El neoliberalismo invierte la relación entre los derechos humanos y el "libre comercio" (o cualquier otro dogma preconcebido de la economía de mercado). El neoliberalismo no dice que para justificar el "libre comercio" éste no debe poner en peligro los derechos humanos (en este caso, el derecho a la vida). Dice lo contrario: se "protege" el derecho a la vida hasta donde el "libre comercio" lo permita.

Como antes advertimos, nuestra Constitución Política también fija algunas restricciones a los derechos humanos individuales, pero en función del bien común, la paz y el orden social o la seguridad nacional. Lo que sí hace nuestra Constitución es prohibir los monopolios privados a fin de garantizar la "libertad de comercio, agricultura e industria" (Art. 46); sin embargo, esto es algo muy distinto de relativizar los derechos humanos en función de principios económicos absolutos.

Segundo ejemplo: Esta "flexibilización" de los derechos humanos aparece asimismo en los capítulos 16 (Laboral) y 17 (Ambiental) del TLC, en los cuales nada más se *procura* mejorar las normas laborales y ambientales vigentes en cada país (Arts. 16.1.1 y 17.1). Además, y esto es quizás lo más grave, también en ambos capítulos una Parte (un Estado) podrá recurrir al procedimiento de solución de controversias, solamente cuando la acción o inacción impugnada "afecte el comercio entre las Partes" (16.2.1(a), 16.6.7; 17.2, 17.11.1). O sea, las violaciones a las normas laborales y ambientales, incluso si quedan comprendidas en las restrictivas definiciones de "legislación laboral" (Art. 16.8) y de "legislación ambiental" (17.13), no darán curso a un procedimiento de solución de controversias en el marco del tratado, si la violación de marras no afecta el comercio entre las Partes, esto es, si no implica algún tipo de *dumping* social o ambiental.

Tercer ejemplo: En el capítulo 9 (Compras Públicas), quedan descartados cualquier género de criterios en materia de licitación pública, a menos que éstos se relacionen con el precio y la calidad. Los criterios relativos al cumplimiento de los derechos humanos por parte de las empresas concursantes quedan fuera de toda posibilidad de aplicación (Arts. 9.7 y 9.8).

Cuarto ejemplo: Ni en el Preámbulo ni en los objetivos generales (Art. 1.2) del tratado aparece referencia alguna a los derechos humanos, menos aún, como debería corresponder, a la primacía de los derechos humanos y de los acuerdos internacionales sobre los mismos, y de los cuales Costa Rica es parte, por sobre este tipo de tratados comerciales y de inversión.

Todo esto vulnera los artículos 7 y 48 de nuestra Constitución Política. De acuerdo con el Artículo 7, la autoridad superior de los tratados públicos es sobre las leyes, y no, por ejemplo, sobre otros tratados al amparo del sistema de las Naciones Unidas. Y según el Artículo 48, el derecho a los recursos de habeas corpus y de amparo se aplica tanto a los derechos constitucionales como a aquellos "de carácter fundamental establecidos en los instrumentos internacionales sobre derechos humanos, aplicables en la República".

En resumen, en los acuerdos de libre comercio se declara el "libre comercio" y la libre circulación de los capitales como los criterios absolutos y, en consecuencia, se relativizan todos los derechos humanos, incluso, el derecho a la vida. La vigencia de los derechos humanos se transforma en *conveniencia*, y la garantía de los mismos se transforma en *promoción*, en el marco de admisibilidad de la estrategia de acumulación de capital. Ya no se habla de garantía de los derechos humanos, sino que se promete promoverlos. La meta ya no es garantizar los derechos humanos, sino mantener el nivel de su violación dentro del merco de lo "necesario" en función de la libre acumulación de capital a escala mundial. Éste es el nuevo "humanismo globalizado" de los defensores del libre comercio, que en esencia es un anti-humanismo.

Para el pensamiento neoliberal, la supeditación de los derechos humanos al "libre comercio" no es un accidente, sino un aspecto central de su marco categorial. Siendo las mercancías y los mercados libres de toda distorsión, son libres las empresas, son libres los empresarios y es libre la sociedad entera. Ésta es la libertad básica y en última instancia la única. ¡El ser humano es libre en el grado en que lo sean las mercancías y los mercados! Pero esto es tema de otra discusión. ■

DOMINUS IESUS DEL CARDENAL RATZINGER

Pablo Richard

Queremos hacer aquí algunos comentarios e interpretaciones provisorios de la *Declaración Dominus Jesus. Sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia* (en adelante DJ). Declaración redactada por la Congregación para la Doctrina de la Fe, firmada por Joseph Card. Ratzinger y publicada el 6 de agosto del año 2000. Juan Pablo ya la había ratificado y confirmado "con ciencia cierta y con su autoridad apostólica" el 16 de junio del 2000.

1. Los textos claves de la declaración *Dominus Jesus*

Quisiera comenzar citando textualmente algunos textos claves de los capítulos III, IV y VI de la declaración. Para simplificar he citado los textos sin poner números y notas, pero en lo posible respetando el sentido global de la declaración.

Capítulo III. Unicidad y universalidad del misterio salvífico de Jesucristo

"...serían contrarias a la fe cristiana y católica aquellas propuestas que contemplen una acción salvífica de Dios fuera de la única mediación de Cristo".

"En este sentido se puede y se debe decir que Jesucristo tiene, para el género humano y su historia, un significado y un valor singular y único, sólo de él propio, exclusivo, universal y absoluto".

"El Señor es el fin de la historia humana, punto de convergencia hacia el cual tienden los deseos de la historia y de la civilización, centro de la humanidad, gozo del corazón humano y plenitud total de sus aspiraciones".

Capítulo IV. Unicidad y unidad de la Iglesia

"Así como hay un solo Cristo, uno solo es su cuerpo, una sola es su Esposa: una sola Iglesia católica y apostólica".

"Los fieles están obligados a profesar que existe una continuidad histórica —radicada en la sucesión apostólica— entre la Iglesia fundada por Cristo y la Iglesia católica: esta es la única Iglesia de Cristo".

"La Iglesia de Cristo, no obstante las divisiones entre los cristianos, sigue existiendo plenamente sólo en la Iglesia católica".

"Las Iglesias que no están en perfecta comunión con la Iglesia católica, pero se mantienen unidas a ella por medio de vínculos estrechísimos como la sucesión apostólica y la Eucaristía válidamente consagrada, son verdaderas iglesias particulares. Por eso, también en estas Iglesias está presente y operante la Iglesia de Cristo, si bien falte la plena comunión con la Iglesia católica al rehusar la doctrina católica del Primado, que por voluntad de Dios posee y ejercita objetivamente sobre toda la Iglesia el Obispo de Roma".

"Por el contrario, las Comunidades eclesiales que no han conservado el Episcopado válido y la genuina e íntegra sustancia del misterio eucarístico, no son Iglesia en sentido propio".

Capítulo VI. La Iglesia y las religiones en relación con la salvación

"...es necesario, pues, mantener unidas estas dos verdades, o sea, la posibilidad real de la salvación en Cristo para todos los hombres y la necesidad de la Iglesia en orden a esta misma salvación".

"Ciertamente, las diferentes tradiciones religiosas contienen y ofrecen elementos de religiosidad que proceden de Dios y que forman parte de todo lo que el Espíritu obra en los hombres y en la historia de los pueblos, así como en las culturas y religiones. A ellas, sin embargo, no se les puede atribuir un origen divino ni una eficacia salvífica ex opere operato, que es propia de los sacramentos cristianos. Por otro lado, no se puede ignorar que otros ritos no cristianos, en cuanto dependen de supersticiones o de otros errores, constituyen más bien un obstáculo para la salvación".

"La paridad, que es presupuesto del diálogo, se refiere a la igualdad de la dignidad personal de las partes, no a los contenidos doctrinales, ni mucho menos a Jesucristo —que es el mismo Dios hecho hombre— comparado con los fundadores de las otras religiones. De hecho, la Iglesia, guiada por la caridad y el respeto de la libertad, debe empeñarse primariamente en anunciar a todos los hombres la verdad definitivamente revelada por el Señor, y a proclamar la necesidad de la conversión a Jesucristo y la adhesión a la Iglesia a través del bautismo y los otros sacramentos, para participar plenamente de la comunión con Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo".

2. Algunos comentarios e interpretaciones provisorias

No cabe duda de que la declaración DJ es un texto muy duro, chocante, que contradice frontalmente los casi cincuenta años últimos de experiencias eclesiales y desarrollo teológico. Es muy difícil dar una interpretación definitiva de este texto y de su contexto histórico, pero sí podemos avanzar algunas interpretaciones provisorias. Mi análisis e interpretación quiere estar en armonía y continuidad con el Concilio Vaticano II (1962-65) y las conferencias del episcopado latinoamericano y caribeño de Medellín (1968) y Puebla (1979).

2.1. Contexto europeo y romano de la *Dominus Jesús*

La declaración DJ está más cerca del Concilio de Trento (1545-63) y del Concilio Vaticano Primero (1869-70), que del Concilio Vaticano II. En la historia de los veinte concilios ecuménicos, los cuatro primeros fueron realmente *ecuménicos* (universales), los concilios de la Edad Media fueron más bien *occidentales*, mientras el de Trento y el Vaticano I son ya concilios *romanos*, surgidos contra las tesis de las reforma protestante y contra la cultura moderna secularizada. El Concilio Vaticano II buscó superar esos 400 años de retroceso de la Iglesia católica y dar una visión pastoral abierta al mundo actual [1]. El documento DJ nos lleva hacia atrás, a ese período de 400 años de contra-reforma en la Iglesia católica romana.

El contexto de la DJ es Europa, cuyo centro es Roma y más aún el mismo Vaticano. Frente a una Europa que pierde su identidad cristiana, en un proceso acelerado de secularización y ruptura con la Iglesia católica, era necesario re-afirmar el carácter único y absoluto de Jesús y de la Iglesia católica. Sacralizar al máximo la Iglesia católica romana frente a los mesianismos salvíficos de la cultura moderna y a las promesas de salvación ofrecidos por la globalización, por el avance tecnológico y la economía de mercado de corte neoliberal. La DJ afirma que no hay salvación fuera de Jesucristo y fuera de la Iglesia. Con esto la Iglesia romana busca re-construir su legitimidad como institución absolutamente necesaria para la "salvación" del mundo moderno. Por lo menos así lo piensa, para sí misma y hacia adentro, la Iglesia europea-romana en un heroico acto de autolegitimación.

La crítica a la Iglesia católica, que se cree el centro del mundo, es verdadera, sin embargo en la base de este eclesio-centrismo está el *euro-centrismo*. El horizonte de la declaración DJ es Europa, no el Tercer Mundo y las grandes religiones del Tercer Mundo. Para la Iglesia católica romana el Sur, *des-humanizado* por la violencia y la injusticia, no existe.

2.2. Conservadurismo de la declaración *Dominus Jesus*

Hay dos fenómenos cristianos, *modernos y occidentales*, que marcan de manera profunda la experiencia cristiana actual. El *fundamentalismo* y su correspondiente Teología de la Prosperidad, se afirma preferentemente en el mundo protestante y evangélico. El conservadurismo, por el contrario, es propio del mundo católico. Las raíces del conservadurismo de la Iglesia católica están ya en el *Sílabo de los errores modernos*, publicado por el Papa Pío IX (muerto en 1878), en plena época de la industrialización de Europa, cuando emergían el racionalismo, el liberalismo y el socialismo modernos, que buscaban ahogar la fe católica. En este *Sílabo* se condenaba la separación de la Iglesia del Estado, y a quienes negaban a la religión católica el privilegio de ser la única religión del Estado, con la exclusión de otros cultos. Se condenaba además la afinidad de la Iglesia con el progreso y la civilización moderna.

El Concilio Vaticano Primero tomó el *Sílabo* como documento base de sus definiciones dogmáticas y sus cláusulas disciplinarias. La teología del Vaticano Primero re-afirmó y definió a la Iglesia como cuerpo místico de Cristo y que el cristianismo solo puede practicarse en la Iglesia católica. Afirmó con fuerza que fuera de la Iglesia no hay salvación, que la Iglesia es una sociedad verdadera, perfecta, espiritual y sobrenatural, que la Iglesia es indefectible, que el poder de la Iglesia se ejerce en la soberanía temporal de la santa sede; se afirman los derechos especiales de

[1] Véase G. Alberigo. *Historia de los concilios ecuménicos*. Salamanca (España), Ediciones Sígueme, 1993.

la Iglesia respecto a la sociedad civil y que el derecho y el uso del poder civil debe ejercerse conforme a la doctrina de la Iglesia católica, etc. Un dogma fundamental del Vaticano Primero fue la *infabilidad del Papa*. Se proclama como

> ...dogma divinamente revelado, que el romano pontífice, cuando habla ex cathedra, es decir, cuando cumpliendo con su oficio de pastor y maestro de todos los cristianos, en virtud de su suprema autoridad apostólica, define que una doctrina relativa a la fe o a las costumbres tiene que ser retenida por toda la Iglesia y goza de infalibilidad [2].

La declaración DJ hunde sus raíces en este conservadurismo eclesiástico de finales del siglo XIX.

Entre las afirmaciones del conservadurismo moderno, como trasfondo de la declaración DJ, podrían citarse tendencias actuales como el rechazo de la valoración positiva que el mundo actual hace de la sexualidad, la prohibición absoluta de la ordenación sacerdotal de la mujer, la imposición obligatoria del celibato a todos los presbíteros, así como la reducción obsesiva de toda la moral cristiana a los temas del aborto, el matrimonio de los homosexuales y las prácticas anticonceptivas, marginando y silenciando los problemas relativos a la justicia social y la paz. El conservadurismo desconfía de los valores culturales y espirituales de los pueblos y es temeroso de la inculturación del Evangelio en todas las culturas no-europeas. Condena la Teología de la Liberación y todas las organizaciones cristianas populares. Rechaza las corrientes liberadoras de la mujer, de los jóvenes, y de las opciones hétero-sexuales.

Tanto el fundamentalismo protestante como el conservadurismo católico son fenómenos propios del *mundo cristiano occidental y desarrollado*. El fundamentalismo tiene su origen principal en los Estados Unidos y el conservadurismo proviene más bien de Europa. Hoy día se desnaturaliza estos fenómenos típicamente cristianos, reduciendo el fundamentalismo al fenómeno totalmente diferente del fundamentalismo islámico. El fundamentalismo protestante moderno, típico en los Estados Unidos, está fuertemente relacionado con el capital, el éxito en las finanzas y el mercado. El conservadurismo católico moderno es más bien de carácter ético y político, relacionado con el Estado y las ideologías y los partidos políticos "cristianos" que luchan por el poder y la construcción de una cristiandad católica. Un ejemplo extremo de este conservadurismo católico lo tenemos en organizaciones como el Opus Dei y los Legionarios de Cristo, que hacen una opción por las élites católicas de las clases dominantes.

El contexto espiritual del conservadurismo presente en la declaración DJ es este conservadurismo eclesial y católico, propio de la civilización cristiana occidental y del desarrollo actual de la modernidad ligado al poder económico y político de las clases católicas dominantes.

2.3. La declaración *Dominus Jesus* y el ecumenismo

En la declaración DJ es evidente una teología, que en forma radical y absoluta, deslegitima el ecumenismo, activo sobre todo en el Tercer Mundo. Esto es gravísimo, pues nos pone en contra de uno de los movimientos espirituales más significativos en el mundo moderno actual. El documento DJ representa un dogmatismo intransigente y poderoso, propio de una Iglesia romana y eurocéntrica, segura de sí misma y de su poder teológico.

En primer lugar, hay que decir que para nosotros el ecumenismo tiene como fundamento no los dogmas y las teologías, sino *los cuatro Evangelios*, y en general todas las Sagradas Escrituras y la tradición apostólica. En el diálogo ecuménico no se trata de utilizar tal o cual versículo bíblico de modo fragmentario, como lo hace la DJ, sino leer toda la Biblia con el Espíritu con el cual fue escrita. Además, es importante rescatar *el pluralismo* de corrientes e Iglesias en el Nuevo Testamento y en los orígenes del cristianismo [3]. En el tema Biblia y ecumenismo somos fieles a la "Constitución dogmática sobre la Divina Revelación" (Dei Verbum) del Concilio Vaticano II y al Documento de la Pontificia Comisión Bíblica sobre la "Interpretación de la Biblia en la Iglesia", con un largo y excelente discurso de Juan Pablo II sobre el mismo asunto, y un prefacio escrito por el cardenal Ratzinger [4]. Sobre el ecumenismo dice lo siguiente:

> Si el ecumenismo, en cuanto movimiento reciente y organizado, es relativamente reciente, la idea de la unidad del pueblo de Dios, que este movimiento se propone restaurar, está profundamente enraizada en la Escritura.

Y más adelante añade:

> Puesto que la Biblia es la base común de la regla de fe, el imperativo ecuménico comporta, para todos los cristianos, una llamada apremiante a releer los textos inspirados en la docilidad del Espíritu Santo [5].

El diálogo ecuménico no se centra en temas dogmáticos, sino en la creación de una fraternidad

---

[2] *Ibid.*, pág. 329.

[3] Como dice el padre R. Brown en su libro *Las iglesias que los apóstoles nos dejaron*. Bilbao (España), Desclée, 1986.

[4] El documento fue publicado en 1993 por la editorial PPC de Madrid.

[5] Último apartado antes de la conclusión. Agreguemos de paso, que el documento contiene cuatro páginas altamente positivas sobre la Teología de la Liberación.

cristiana y eclesial liberadora aquí y ahora en la tierra. El ecumenismo tiene como objetivo unir la fuerza ética y espiritual de las iglesias en la lucha por los derechos humanos, la paz y la justicia, desde la opción por los pobres. La visión dogmática de la declaración DJ, que destruye todo ecumenismo posible, deslegitima todo el testimonio de las iglesias cristianas en la construcción del Reino de Dios aquí sobre la tierra. Al declarar la DJ que la Iglesia católica es la única Iglesia, y que las iglesias protestantes y evangélicas "no son Iglesias en sentido propio", se destruye el trabajo ecuménico en favor de la paz y la justicia, principalmente en el Tercer Mundo, donde este testimonio cristiano ecuménico es fundamental. En este sentido, la deslegitimación que la DJ hace del ecumenismo no es inocente.

2.4. La declaración *Dominus Jesus* y el diálogo interreligioso

El capítulo de la DJ sobre la Iglesia, las religiones y la salvación, es el capítulo más ofensivo y peligroso de todo el documento. En el trasfondo hay un gran desprecio por las religiones no-cristinas y una demostración de poder sobre ellas. Las grandes religiones están primordialmente en el Tercer Mundo, como es el caso del cristianismo, el islam, el hinduismo, el budismo, el taoísmo y muchas otras. Además de las religiones autóctonas propias de África, Asia y América Latina y el Caribe. El catolicismo se ubica sobre todo en América Latina y el Caribe (Brasil es el país católico más grande del mundo). Europa, en cambio, ha perdido su identidad cristiana y es en la actualidad un continente descristianizado. Por estas razones, el diálogo interreligioso adquiere una importancia vital para el Tercer Mundo. Este problema no existe para un documento totalmente eurocéntrico y romano.

La DJ sostiene, en síntesis, que la salvación ofrecida por Dios a toda la humanidad necesita de la Iglesia católica para que sea posible; que a las diferentes tradiciones religiosas no se les puede atribuir un origen divino ni una eficacia salvífica; que los ritos no cristianos, en cuanto dependen de supersticiones o de otros errores, son un obstáculo para la salvación; que los no cristianos se hayan en una situación gravemente deficitaria frente a la plenitud de medios salvíficos que se encuentran en la Iglesia católica [6]. Con estos presupuestos dogmáticos, el diálogo del cristianismo con las religiones llega a ser casi imposible.

En el Tercer Mundo, el diálogo interreligioso tiene como temas "teológicos" las situaciones de guerra, hambre, violencia y la explotación colonial de las grandes empresas transnacionales. Dialogamos sobre la riqueza humana, cultural y espiritual de los pueblos de los tres continentes del Tercer Mundo. El cristianismo llegó a América Latina y el Caribe, África, Oceanía y Asia con la expansión del colonialismo de una Europa fundamentalmente cristiana. Esta es una situación objetiva, que no niega las intenciones evangelizadoras de muchos misioneros y de algunos profetas que denunciaron la crueldad de la explotación colonial. Todas las religiones del Tercer Mundo, incluido el cristianismo, deben afirmar su identidad y unir sus fuerzas espirituales para romper con el colonialismo, en sus inicios europeo y luego estadounidense. Para los católicos, la ruptura con el colonialismo europeo no significa romper nuestra comunión universal con el obispo de Roma. En este diálogo interreligioso todos dan testimonio por la vida y nadie busca "convertir" a nadie. No se tratan temas dogmáticos, sino la "salvación" de la muerte masiva en los tres continentes del sur. Este diálogo interreligioso ya empezó, toda vez que desde los años setenta se reúnen periódicamente teólogos de Asia, África y América Latina y el Caribe para repensar la fe, las religiones y teologías desde el Tercer Mundo, en ruptura con el colonialismo europeo. Cuando la DJ deslegitima el diálogo interreligioso desde un dogmatismo cristiano eurocéntrico, destruye todas las fuerzas religiosas y espirituales que buscan la liberación del Tercer Mundo y la salvación de la vida de millones de seres humanos en el sur del planeta. Es en este contexto que la Iglesia católica debe definir su identidad y misión.

Conclusión

El documento DJ no es un artículo de un teólogo cualquiera, sino un documento del Magisterio de la Iglesia que busca con autoridad definir la fe y el dogma católico. Ya muchos teólogos han expresado que este documento ha sido un grave error en la Iglesia católica. Yo quisiera ir más lejos y afirmar que la declaración DJ hace visible la crisis que vive nuestra Iglesia en la actualidad. En forma más específica creo que vivimos *una crisis irreversible de un modelo determinado de Iglesia*. Esta crisis es irreversible, porque sólo puede ser superada con la construcción de *otro modelo de Iglesia* dentro de la misma Iglesia católica. Insisto en que no se trata de *otra* Iglesia, sino de *otro modelo* de Iglesia, dentro de ella y sin romper su unidad esencial. Este nuevo modelo de Iglesia hunde sus raíces en las Sagradas Escrituras y la tradición apostólica de la iglesia, y más recientemente en el Concilio Vaticano II, las conferencias de Medellín y Puebla y toda la inmensa corriente teológica liberadora surgida y todavía viva en América Latina y el Caribe y el Tercer Mundo. Esta crisis irreversible del modelo conservador de Iglesia es todavía más grave, por ser una parte fundamental de la crisis mucho mayor de la misma civilización cristiana occidental y del imperio actual más poderoso en la historia de la humanidad, el cual se declara explícitamente cristiano. Cuando un imperio se identifica con el cristianismo, eso es una derrota para la Iglesia. Urge pensar al Señor Jesús desde los pobres y excluidos del Tercer Mundo. ■

[6] Ver las citas completas al comienzo de este artículo.

RIBLA

RIBLA Nº 8: Militarismo y defensa del pueblo
RIBLA Nº 9: Opresión y liberación
RIBLA Nº 10: Misericordia quiero, no sacrificios
RIBLA Nº 11: Biblia: 500 años ¿Conquista o evangelización?
RIBLA Nº 12: Biblia: 500 años ¿Conquista o inclusión?
RIBLA Nº 13: Espiritualidad de la resistencia
RIBLA Nº 14: Vida cotidiana: resistencia y esperanza
RIBLA Nº 15: Por manos de mujer
RIBLA Nº 16: Urge la solidaridad
RIBLA Nº 17: La tradición del discípulo amado: cuarto evangelio y cartas de Juan
RIBLA Nº 18: Goel: solidaridad y redención
RIBLA Nº 19: Mundo negro y lectura bíblica
RIBLA Nº 20: Pablo de Tarso, militante de la fe
RIBLA Nº 21: Toda la creación gime...
RIBLA Nº 22: Cristianismos originarios (30-70 d. C.)
RIBLA Nº 23: Pentateuco
RIBLA Nº 24: Por una tierra sin lágrimas. Redimensionando nuestra utopía
RIBLA Nº 25: ¡Pero nosotras decimos!
RIBLA Nº 26: La palabra se hizo india
RIBLA Nº 27: El Evangelio de Mateo
RIBLA Nº 28: Hermenéutica y exégesis a propósito de la carta a Filemón
RIBLA Nº 29: Cristianismos originarios extrapalestinos (35-138 d. C.)
RIBLA Nº 30: Economía y vida plena
RIBLA Nº 31: La carta de Santiago
RIBLA Nº 32: Ciudadanos del Reino
RIBLA Nº 33: Jubileo
RIBLA Nº 34: Apocalipsis de Juan y la mística del milenio
RIBLA Nº 35/36: Los libros proféticos
RIBLA Nº 37: El género en lo cotidiano
RIBLA Nº 38: Religión y erotismo. Cuando la palabra se hace carne
RIBLA Nº 39: Sembrando esperanzas
RIBLA Nº 40: Lectura judía y relectura cristiana de la Biblia
RIBLA Nº 41: Las mujeres y la violencia sexista
RIBLA Nº 42-43: La canonización de los escritos apostólicos
RIBLA Nº 44: Evangelio de Lucas
RIBLA Nº 45: Los salmos
RIBLA Nº 46: María
RIBLA Nº 47: Jesús Histórico
RIBLA Nº 48: Los pueblos confrontan el imperio
RIBLA Nº 49: Es tiempo de sanación
RIBLA Nº 50: Lecturas bíblicas latinoamericanas y caribeñas

Pedidos a:
Asociación Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 253-1541
Dirección electrónica: asodei@racsa.co.cr
http://www.dei-cr.org

COSTO DE LA SUSCRIPCIÓN (tres números al año, correo aéreo incluido)
AMÉRICA LATINA: US$ 24 • OTROS PAÍSES: US$ 36 • COSTA RICA: ¢ 3.450

DEPARTAMENTO ECUMENICO DE INVESTIGACIONES

EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico
de Investigaciones
Apartado Postal: 390-2070 Sabanilla,
San José, Costa Rica.
Teléfonos: 253-0229 / 253-9124
Fax: (506) 253-1541

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01449 3557

FOR USE IN LIBRARY ONLY

PERIODICALS

FOR LIBRARY USE ONLY